Jesuit-Krauss-McCormick Library
B528 .B284s
Barth, Paul MAIN
Stoa
3 9967 00254 6864

B528

ACCESSION NUMBER 28991 SHELF NUMBER B28 ~~C 999 0 16~~

The Virginia Library
McCormick
Theological Seminary
of the
Presbyterian Church, Chicago.

From the _____ Fund.

RECEIVED _____

Frommanns Klassiker der Philosophie

herausgegeben

von

Richard Falckenberg

Dr. u. o. Professor der Philosophie an der Universität Erlangen.

XVI.

DIE STOA

VON

PAUL BARTH.

DIE STOA.

VON

PAUL BARTH.

STUTTGART
FR. FROMMANNS VERLAG (E. HAUFF)
1903.

„Ich suche die Wahrheit, von der noch
niemand je geschädigt wurde."

Marc Aurel.

Alle Rechte vorbehalten.

Louis Bosllehyers Buchdruckerei (W. Drück) Cannstatt.

B
528
B284s

Herrn

Geheimrat Professor Dr. Max Heinze

seinem verehrten Lehrer

dankbar gewidmet

vom Verfasser.

28991

Vorwort.

Eine Darstellung der Stoa ist keine ganz einfache Aufgabe. Denn erstens haben wir von der alten und von der mittleren Stoa keine Schriften, sondern sind auf Fragmente und auf Berichte angewiesen, welche letzteren dazu nicht immer mit einander übereinstimmen, teils wegen des Schwankens der stoischen Terminologie, teils wegen der Ungenauigkeit der Berichterstatter. Zweitens handelt es sich hier um ein halbes Jahrtausend geistiger Entwicklung, während dessen nicht alles gleich geblieben ist. Dennoch giebt es im Stoicismus feststehende Züge genug, die ich mich bemüht habe, zu einem richtigen Bilde zu sammeln. Die wichtigeren neuen Forschungen über die Stoa glaube ich nach Gebühr berücksichtigt zu haben. Doch beruht meine Darstellung auf den Quellen, also den Schriften, den Fragmenten und den Berichten. Ich meinte sie überall anführen zu müssen, da so sehr vieles streitig ist, also der Begründung bedarf.

Trotzdem, hoffe ich, ist das Buch lesbar geblieben. Die griechischen Kunstausdrücke habe ich nach Möglichkeit beschränkt und überall übersetzt, damit sie für den des Griechischen unkundigen Leser nicht störend werden.

Den letzten Abschnitt, „Die Nachwirkung der Stoa im Christentum und in der neueren Philosophie“ hätte ich gern ausführlicher gestaltet, aber dann den mir

gegebenen Raum weit überschreiten müssen. Schliesslich bedarf dies eines besonderen Buches. Für die Beziehungen der Stoa zum Christentum möchte ich den Belehrung suchenden Leser hinweisen auf F. Ch. Baur, Zur Geschichte der alten Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christentum, Leipzig 1876 und auf E. Hatch, Griechentum und Christentum, zwölf Hibbertvorlesungen über den Einfluss griechischer Ideen und Gebräuche auf die christliche Kirche; deutsch von E. Preuschen, Freiburg i. B. 1892.

Leipzig, im November 1902.

Paul Barth.

Inhalt.

I. Teil. Der geschichtliche Hintergrund der Stoa . 11—21

Die Geschlechtergesellschaft bei den Hellenen. Die ständische Gesellschaft. Bei den Hellenen kein Priesterstand, sondern ein Philosophenstand. Verfall der ständischen Gesellschaft. Zuflucht zur Philosophie.

II. Teil. Die äussere Geschichte der Stoa . . . . 22—29

Zeno, Kleanthes, Chrysipp, Panaetius und Posidonius. Seneca, Epiktet, Marc Aurel.

III. Teil. Die Lehre . . . . . 30—171

I. Abschnitt. Aufgabe und Einteilung der Philosophie 30—32

Einteilung in Physik, Logik, Ethik. Bevorzugung der Ethik.

II. Abschnitt. Die stoische Physik und Theologie . 33—58

1. Kapitel. Die Elemente und ihre Umwandlung 33—41

Die vier Elemente. Das schöpferische Feuer. Die Feuerwerdung. Ueberwindung des Materialismus.

2. Kapitel. Die Theologie und die Teleologie . . 41—58

Das schöpferische Feuer = der obersten Gottheit = Zeus = der „samenartigen Vernunft". Stellung der Stoa zum Volksglauben. Ihre Teleologie. Die Mantik.

III. Abschnitt. Die Logik . . . . . 59—83

1. Kapitel. Die formale Logik . . . . . 59—64

Partitio und Divisio. Der hypothetische und der disjunktive Schluss. Umkehrbarkeit hypothetischer Urteile. Verdienste um die Terminologie.

2. Kapitel. Die Erkenntnistheorie . . . . . 65—76

Die greifbare Vorstellung. Andres Kriterium in der mittleren Stoa. Die Zustimmung. Die notiones communes.

3. Kapitel. Die Sprachwissenschaft der Stoa . . 76—83

Das Wort als Nachahmung des Dinges. Anomalie und Analogie. Fortschritte in der Casuslehre, über Genus, Zeiten, Modi des Verbums, über Satzverbindung.

IV. Abschnitt. Die Ethik der Stoa . . . . . 84—171
1. Kapitel . . . . . 84—102
A. Die Erscheinungen des Seelenlebens . . . 84—98
Dreiteilung der Seele. Der Affekt. Gefühls-, Vorstellungs-, Willensseite des Affekts. Der „frische" Wahn". Die edlen Affekte.
B. Die Unsterblichkeit der Seele . . . . . 98—102
Die alte Stoa darüber. Panaetius Leugner der Unsterblichkeit. Bei Epiktet und Marc Aurel keine individuelle Unsterblichkeit. Bei Seneca sehr ausgemalt.
2. Kapitel. Das ethische Ziel . . . . . 102—116
Die Konsequenz. Verwerfung der Reue. Die Freiheit. Das naturgemässe Leben. „Lust" und „Freude". Die Glückseligkeit.
3. Kapitel. Die Pflicht und die Pflichten . . . 116—132
Das Gebührende und „die rechte That". Die zweite Pflichtformel. Ehe und Arbeit. Das Wohlthun. Die Milde.
4. Kapitel. Die Tugend und die Tugenden . . . 132—147
Intellektuelle Grundlage der Tugend. Die Willensmomente nur teilweise berücksichtigt. Die vier Kardinaltugenden, die abgeleiteten Tugenden. Bei Epiktet zwei Tugenden: Zuverlässigkeit und Sittsamkeit. Schönheit der Tugend.
5. Kapitel. Das Gut, die Güter und die Werte . 147—158
Die Tugend und, was zu ihr gehört, allein ein Gut. Das Laster allein ein Übel. Milderung der strengen Scheidung. Die Werte und Misswerte.
6. Kapitel. Das Ideal des Weisen . . . . . 158—163
Der Weise. Die Fortschreitenden. Erfolg der stoischen Moral.
7. Kapitel. Die Staats- und Rechtslehre der Stoa und ihre praktischen Folgen . . . . . 163—171
Das Naturrecht. Seine Wirkung im Erbrechte. Recht der Frauen und der Sklaven.
IV. Teil. Das Verhältnis der Stoa zu anderen Schulen 172—175
Zu den Peripatetikern, den Akademikern, den Epikureern.
V. Teil. Das Verhältnis der Stoa zur positiven Wissenschaft . . . . . 176—180
Wissenschaftliche Arbeit der stoischen Philosophen. Hinneigung der Forscher zur Stoa.
VI. Teil. Die Nachwirkung der Stoa im Christentum und in der neueren Philosophie . . . . 181—187
Bei Paulus. Bei den Kirchenvätern. Bei Herbert von Cherbury. Bei Descartes. Bei Spinoza. Bei Leibniz. Bei Kant. Bei Fichte.
Namenverzeichnis . . . . . 188—191

I. Teil.

Der geschichtliche Hintergrund der Stoa.

Mehr noch als bei den späteren Denkern ist bei den Philosophen der Hellenen die Weltanschauung abhängig von der Lebensanschauung. Wie das Herdfeuer den Mittelpunkt des Hauses, die Flamme im Prytaneion den der Stadt bildete, so gab es nach der Vorstellung der Pythagoreer im Centrum des Weltalls ein Herdfeuer, von dem alles Licht und alle Wärme ausging.[1]) Sie waren in dieser Methode typisch für alle Folgezeit, mit Ausnahme etwa Demokrits und der Demokriteer. Sonst folgt jeder hellenische Philosoph der unüberwindlichen Neigung, seine aus dem Leben erwachsenen ästhetischen und ethischen Forderungen auf die Welt zu projizieren und sie nicht bloss nach den Begriffen des Verstandes, sondern auch nach den Bedürfnissen des Gemüts zu gestalten. So hilft das Leben den Weltbegriff bilden. Das Leben aber ist nicht unabhängig von dem sozialen Organismus, in den der Denker durch das Schicksal gestellt ist. Auf diesen Organismus, seine Gliederung und seine Schicksale müssen wir daher zunächst einen Blick werfen.

Die Gesellschaft der Hellenen ist zuerst, wie die aller geschichtlichen Völker, zusammengesetzt aus Geschlechtern (γένη) d. h. aus Gruppen von Menschen, die blutsverwandt sind oder zu sein glauben, deren mehrere

[1]) Vergl. Th. Gomperz, Griechische Denker, I, Leipzig 1896, S. 95.

einen Stamm bilden. Mehrere Stämme bilden die höchste wirkliche Einheit, das Volk. Ein Völkerbund, wie in der homerischen Zeit der der Achäer, später der Hellenen, war nur ein vorübergehendes oder ideales Gebilde. In der Geschlechterzeit ist die Weltanschauung die religiöse und zwar der bei allen Völkern ihr gleichzeitige naturalistische Polytheismus, die Personifikation der Mächte und der Erscheinungen der Natur, die, in das Gewand menschlicher Handlungen und Schicksale gekleidet, die bunte Mythologie der homerischen Gedichte ergeben. Und diese Weltanschauung, wie auch die dem naiven, ungebrochenen Willen entsprungene Lebensansicht ist herrschend, d. h. allgemein, es giebt davon keine individuelle Abweichung. Eine Gestalt wie die Antigone des Sophokles, die, ohne Verbrecherin zu sein, der überlieferten Sitte sich widersetzt und dadurch in einen tödlichen Gegensatz zu ihrer Umgebung gerät, wäre in der homerischen Welt unmöglich.[1])

Aber das Kleid der Geschlechterverfassung wird zu eng für den bewusster, mächtiger werdenden Willen. Im Schutze des Geschlechtes, das wohl aus der Gruppenfamilie, der Verbindung mehrerer Männer mit mehreren Frauen, entstanden war, hatte sich immer mehr die Einzelfamilie eines Mannes mit einer Frau herausgebildet und befestigt, die nun ihr eigenes Leben zu führen, insbesondere ihren Grundbesitz dem Zurückfallen an das Geschlecht zu entziehen und auf die Kinder zu vererben strebt. Wahrscheinlich reizt dazu noch besonders das Vorbild des Königs, dessen Krongut (τέμενος, was ein „abgeschnittenes" Stück Land be-

[1]) Vergl. meine „Philosophie der Geschichte als Sociologie" I, Leipzig, 1897, S. 379 ff. und meine Abhandlung: „Die Frage des sittlichen Fortschritts der Menschheit" in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 23. Jahrg. (1899) S. 87.

deutet) von dem Gemeinbesitz des Geschlechts getrennt ist und in der Familie des Königs bleibt.[1]) So hört der Zusammenhalt des Geschlechts allmählich auf, das bisher der feste Baustein der Gesellschaft gewesen war. Wie überall in der Geschichte, so tritt nun hier die Gesetzgebung ein, sie setzt an Stelle der naturwüchsigen Gliederung eine künstliche, sie löst die Stämme und Geschlechter auf[2]) und ordnet die Volksgenossen in neue Abteilungen, die Stände, denen sie je nach der Höhe ihres Vermögens abgestufte staatliche Pflichten und Rechte verleiht.[3]) Gleichzeitig vollzieht sich allmählich ein Wandel der Weltanschauung. Mit der Auflösung des Geschlechts verfällt der Kult des Ahnherrn des Geschlechts, der für die Bewahrung der Sitte wichtiger war als die Verehrung der Götter. An seine Stelle treten nun diese, dem ganzen Volke gemeinsam, darum ein neues Bindemittel für die Volksgenossen. Das Vorbild der Alten, dem in der Geschlechterepoche jeder folgte, genügt nun dem stärker, bewusster gewordenen

---

[1]) Vergl. Lacombe, l'histoire comme science, Paris, 1894, S. 384.

[2]) Von Attika wird dies besonders genau berichtet. Die alten ionischen Phylen wurden von Kleisthenes aufgehoben und durch 10 neue, künstliche, ersetzt, deren Mitglieder aus drei verschiedenen, von einander entfernt liegenden Bezirken stammten, also keineswegs alle blutsverwandt sein konnten. Vgl. E. Meyer, Geschichte des Altertums, II, Stuttgart 1893, § 493.

[3]) Diese Stände werden bei den Hellenen und Römern Klassen genannt, sie sind aber ihrer sozialen Funktion nach gleich sowohl den orientalischen Kasten, bei denen nur die Scheidung durch Starrheit und Vererbung viel schroffer erscheint, als auch den mittelalterlichen Ständen, die, gleich den Kasten, nicht auf Abstufung des Vermögens, sondern auf sozialer Arbeitsteilung beruhen. Das Einteilungsprinzip mag verschieden sein, das Wesentliche ist, dass Kaste, Klasse (im Sinne der Griechen und der Römer), Stand, alle drei an Stelle des Geschlechts treten, um den Einzelnen zu binden und zu stützen, wie es das Geschlecht that, und darum die gleiche soziale Funktion ausüben.

Einzelwillen gegenüber nicht mehr. Dafür herrschen nun abstrakte, allgemeine Gebote: du sollst nicht stehlen, du sollst nicht falsch schwören, und ähnliche, die, weil für alle geltend, in den Schutz der über alle mächtigen Naturgötter gestellt werden, so dass diese aus Naturgöttern zu sittlichen werden. Jahwe, der Gott des Gewitters[1]), wird zum Urheber und Hüter des Deuteronomiums, später der gesamten Thora, Apollo, bei Homer ein Wahrsager und Bogenschütze, wird zum delphischen Apollo, dem obersten Ratgeber in allen Fragen sittlicher Reinheit.[2])

Erst in dieser Epoche, in der ständischen Gesellschaft giebt es eine Arbeitsteilung. Sie zeigt sich sehr deutlich in der Erziehung, in der Wehrpflicht, zum Teile auch, im germanischen Mittelalter, in der Trennung des Handwerks vom Ackerbau. Sie führt im Orient zur Aussonderung eines besonderen Standes für Verrichtung der Handlungen, die das Gemeinwesen dem Dienste seiner Götter oder seines Gottes schuldet, des Priestertums. Im Occident aber werden diese Handlungen nicht das Vorrecht eines besonderen Standes, sondern eine den wechselnden staatlichen Beamten, wie andere, obliegende Pflicht, deren Erfüllung fast immer niedriger bewertet wird als die Erledigung weltlicher Aufgaben.

Diese Abweichung von der sozialen Arbeitsteilung des Orients ist für das hellenische Leben von höchster Bedeutung. Es fehlte die alles überragende Autorität des Priesterstandes, die auf dem Geistesleben des Orients lastet. Nur so konnte hier das Denken sich von der Religion frei machen, sich auf sich selbst stellen, es

[1]) Vergl. Stade, Geschichte des Volkes Israel, I, Berlin, 1887, S. 438. Über seinen zuerst nicht rein sittlichen Charakter ebenda S. 424 ff.

[2]) Vergl. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, II², Freiburg i. B. 1897, S. 305 f.

konnte mit einem Worte die Wissenschaft entstehen, die, soweit sie nicht unmittelbar praktischen Zwecken dient, seit Pythagoras Philosophie genannt wird. Sie umfasst sowohl die Weltanschauung im weitesten Sinne, so dass alle auf die objektive Welt gerichteten Einzelwissenschaften zu ihr gerechnet werden, als auch die Lebensanschauung, die Lösung der praktischen Probleme der Menschheit. So grosse Aufgaben verlangen den ganzen Mann und beschäftigen das ganze Leben, so dass die Philosophie zu einem Berufe wird. Es giebt darum bei den Hellenen keinen Priesterstand, wohl aber einen Philosophenstand, der sich je länger je mehr durch Lebensführung, genossenschaftlichen Zusammenschluss, sogar durch besondere Tracht von den andern Ständen abgrenzt. Das Denken und Forschen, und zwar das freie Denken und Forschen, war in Hellas — das ist nicht hoch genug anzuschlagen — der Lebensberuf eines besonderen Kreises des Volkes geworden.

Soweit nun dieser Kreis die Erforschung der objektiven Welt pflegte, war er nicht abhängig von seiner sozialen Umgebung. Denn die Sterne gehen ihre Bahn, gleichviel was ein Volk thut oder leidet, und die Astronomie baut fort auf den sicheren Erkenntnissen der Vorgänger. Sobald es jedoch über die Thatsachen hinaus zum Systeme ging, so offenbarte sich der oben erwähnte hellenische Drang das Innere in die Aussenwelt zu projizieren. Was vollends die Lebensanschauung betrifft, so kann sie gar nicht unabhängig sein von denen, die den Denker umgeben, von dem Zusammenhange mit ihnen, in dem sein eigenes Leben teilweise seine Bedingungen und seine Schranken findet, und von der daraus folgenden Gestaltung seines Schicksals.

Um also die philosophische Schule, die hier dargestellt und gewürdigt werden soll, die Stoa, ganz zu verstehen, müssen wir auf die Gliederung und die

Thätigkeit der Gesellschaft, in der sie gewirkt hat, unser Augenmerk richten.

Als Zeno aus Citium auf Cypern um das Jahr 300[1]) v. Chr. in der Stoa Poikile in Athen, in einem den Gemälden Polygnots gewidmeten Museum, das die Form einer Säulenhalle hatte, seine philosophische Schule eröffnete, da war die Blüte Attikas, wie der übrigen hellenischen Staaten längst dahin. Kraftvoll waren sie gewesen, so lange die ständische Verfassung in aller Strenge bestand. Die Reichen hatten Vorrechte, sie allein waren wählbar zu den höheren Ämtern, sie hielten, auch bei äusserlich demokratischen Formen, die Zügel in der Hand, zumal sie allein Zeit hatten, den Staatsgeschäften sich zu widmen[2]) und der vornehme Hellene jede andre Beschäftigung ausser Krieg und Staatsdienst für seiner unwürdig erachtete. Aber der Ausübung der Vorrechte entsprach die der Vorpflichten, so dass der soziale Organismus gesund blieb. Da jede Gesellschaft in ihrer Fortpflanzung, der Erziehung, ihre wesentlichen Ziele offenbart, so zeugt die lange und strenge, bis zum 18. oder 20. Lebensjahre fortgeführte gymnastische Erziehung von dem tiefen Ernste, mit dem die Vornehmen das Staatsleben auffassten. Und wir wissen ja, wie sie thatsächlich „Gut und Blut" ihrem Staate zum Opfer brachten.[3]) Auch ist die ständische Gesellschaft sich ihrer selbst als eines

[1]) In die diesem Jahre zunächst voraufgehenden legt die Gründung E. Zeller, die Philosophie der Griechen, III, 1[3], Leipzig 1880, S. 29. A. C. Pearson hingegen (the Fragments of Zeno and Kleanthes, London, 1891, p. 4) setzt sie unter das Jahr 300 herab.

[2]) H. S. Maine, Über volkstümliche Regierung, deutsche Ausgabe, Berlin, 1887, S. 27: „Die kurze athenische Demokratie, unter deren Schutze Kunst, Wissenschaft und Philosophie so wunderbar emporschossen, war nur eine Aristokratie, die sich auf den Trümmern einer viel engeren erhob."

[3]) Vgl. J. Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte I, Berlin und Stuttgart, 1898, S. 80.

Organismus wohl bewusst. Und, wenn einem ihrer Stände Gefahr droht, so setzt sie die Kraft des Staates, ihrer ausführenden Gewalt, ein, um sie abzuwenden. Die antike Gesellschaft in ihrer Blütezeit liess es nie zur Verarmung von Massen von Bürgern kommen, sondern wirkte ihr durch eine planmässige Kolonisation entgegen, die nicht bloss Privatsache der ausziehenden Kolonisten, sondern insofern Staatssache war, als der Staat alle Kosten ihrer Ansiedlung trug, wofür er billigerweise eine ewige Bundesgenossenschaft von ihrer Seite forderte, so dass die Aussendung einer Kolonie niemals als Schwächung, sondern als Erweiterung und Stärkung der Mutterstadt gemeint war.

Desgleichen dienten Beschränkungen des Eigentumsrechts, wie das Verbot, den Grundbesitz der Familie zu verkaufen[1]) und Eingriffe in die Vermögensverteilung, viel häufiger als in der Neuzeit, die „Lastenabschüttelungen" (σεισάχθειαι) und „Schuldverminderungen" (χρεωκοπίαι), deren Begriffe und Namen in den modernen Sprachen überhaupt fehlen, der Verhütung allzugrosser Klüfte und Abgründe im Vermögensstande der Bürger, der Gesunderhaltung des sozialen Organismus.

Und das ganze Denken und Dichten der Bürger war auf das Gemeinwesen gerichtet. Selbst in ihren Mussestunden wollten sie davon hören. Die alte attische Komödie wählt immer nur politische Stoffe. Ein solches Gemeinwesen muss äusserlich und innerlich gesunde, nach allen Seiten ihrer Fähigkeiten ausgebildete Menschen erzeugen. Sokrates und Plato, beide starke Persönlichkeiten und doch auf das Ethische und Soziale gerichtet, keine Asketen und doch unbeschränkte Herren ihrer Triebe, voll lebendiger Anschauung und zugleich fähig des abstrakten Denkens, beide Künstler, aber nicht dem Ehrgeiz und dem Erfolge des Tages dienend,

[1]) Vergl. Aristoteles, Politica, VI. K. 2.

der eine im Leben und Sterben, der andere im Denken eine schaffende Macht, solche Gestalten von wunderbarer Grösse und ausgeglichener Harmonie waren nur in der gesunden Atmosphäre der Blütezeit des hellenischen Staates möglich, der auch Plato noch in seiner Jugend angehört hat.

Aber es scheint, als ob der menschliche Wille eine solche Anspannung, wie sie eben zu jener Blüte nötig war, auf längere Dauer nicht ertragen könnte. Denn es wurden ja, von den Athenern wenigstens, nicht bloss die höchsten politischen und kriegerischen Thaten, sondern gleichzeitig auch die höchsten geistigen Leistungen vollbracht. Derselbe Sophokles, der die athenische Flotte siegreich geführt hatte, errang mit der Antigone und vielen anderen Tragödien den Sieg über mehrere andre gleichstrebende, nicht allzusehr ihm nachstehende Dichter. Es war nicht die Nachwirkung des unglücklichen peloponnesischen Krieges, was mit dem Beginne des 4. Jahrhunderts v. Chr Athens Niedergang herbeiführte. Denn wir finden denselben Niedergang auch bei dem siegreichen Sparta. Es war vielmehr eine Erschlaffung des Willens, die zu Grunde liegt, zum Teil wohl eine Folge jenes Krieges, zum grösseren Teile aber das Ergebnis gewisser psychophysischer Prozesse, durch die jeder herrschende Stand gefährdet scheint, die hier zu analysieren zu weit führen würde. Die Vorrechte werden zwar noch festgehalten, die Vorpflichten aber nicht mehr erfüllt. Vor allem hört die wichtigste Pflicht, der Kriegsdienst, auf erzwungen zu werden; an die Stelle des Bürgers tritt der Söldner. Damit ändert sich auch die Erziehung. Während die alte Erziehung, Gymnastik und Musik[1]) pflegend, für den

[1]) „Musik" bedeutet in der Blütezeit der hellenischen Staaten nicht bloss Musik in unserem Sinne, sondern auch Dichtkunst, Gesang und Tanz. Alle diese Fächer werden in Platos Republik unter dem Titel Musik behandelt.

Krieg und den Gottesdienst, beides staatliche Funktionen, vorbereitete, diente die aufkommende neue Erziehung der encyklopädischen Bildung, d. h. dem geistigen Lebensgenusse, und nur, was zu ihr gehörte, wurde staatlich organisiert, von den Lehrern, die der Staat besoldete, gelehrt. An Stelle des Turnlehrers und Gesangmeisters tritt der Grammatiker (Philolog) und der Rhetor. [1]) Die neuere attische Komödie stellt nicht mehr das Staatsleben dar, das den meisten nicht mehr so wie früher am Herzen liegt, sondern entweder die Litteratur mit ihren Fehden, oder die alltäglichen häuslichen Scenen, besonders Liebeshändel und Dienerstreiche.

Was in früheren Zeiten für schimpflich galt, das reine Privatleben, das wird jetzt normal. [2]) Das ganze Streben des Bürgers erschöpft sich in der Vermehrung seines Vermögens. Der Grundbesitz häuft sich in immer weniger Händen an, die Zahl der Sklaven wächst, absolut und relativ, da die freie, besitzlos gewordene Bevölkerung nicht mehr in Kolonien versorgt, nicht mehr durch ökonomische Gesetze vor dem Untergange bewahrt wird und darum ausstirbt.

Denn wer im Altertum besitzlos wird, zieht seine Kinder nicht auf, sondern setzt sie aus. Wohl erkennen einige tiefblickende Staatsmänner den gefährlichen Weg.

---

[1]) Unter „encyklopädischer Bildung" versteht man vor allem Grammatik, d. h. Kenntnis der Sprache und der Litteratur und Rhetorik, d. h. Fähigkeit der kunstgerechten Rede, erst in dritter Reihe Philosophie. Bei den Römern umfasst diese Bildung die sogenannten sieben freien Wissenschaften: Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Musik, Astronomie.

[2]) Vergl. J. Burckhardt, a. a. O., I, S. 273. Und zwar schon der Jüngling lebt nicht mehr dem Staate, sondern seinen Privatneigungen. Bezeichnend ist, was in der im Athen der letzten Hälfte des 4. Jahrhunderts spielenden Andria des Terenz (V. 56 f.) als Regel von den Jünglingen ausgesagt wird:

ut animum ad aliquod studium adjungant aut equos
alere aut canes ad venandum aut ad philosophos.

den das Gemeinwesen geht. Besonders Demosthenes wollte Schwerter und Blitze reden, um seine Mitbürger zur Erfüllung der im alten Sinne verstandenen Staatspflichten anzutreiben. Es war umsonst. Das Feuer der politischen Energie war erloschen.

Demosthenes' Schicksal wiederholt sich 200 Jahre später in der Geschichte der Römer an den Gracchen. Auch sie wollten den Sturz des Staates, den der Individualismus drohte, aufhalten, durch Schaffung neuer Bürger die alte Festigkeit des Gefüges wiederherstellen. Aber das Verhängnis schritt über ihre Leichen hinweg. Das Individuum richtete sich auch hier immer mehr auf sein eigenes Interesse und liess allmählich, statt wie ehedem im Gemeinwesen aufzugehen, dasselbe in seiner Habgier verschwinden. Sechs Senatoren, die sich gegen Nero verschworen, wurden entdeckt, hingerichtet und ihre Güter konfisziert. Es zeigte sich, dass sie zusammen die Hälfte der Provinz Afrika besassen.[1]) Ganzer Städte, also im antiken Sinne ganzer Staaten Fluren wurden Eigentum eines einzigen Mannes[2]). Die Kehrseite war wie in Hellas, die Entvölkerung, das Aussterben der freien Bürger zunächst in Italien, dann auch in den römischen Kolonien der Provinzen und in den Provinzen selbst. Der Staat ist nicht mehr lebendig durch lebendige Hingebung seiner Glieder. Aus dem Organismus wird ein toter Mechanismus, von aussen bewegt durch den Willen des Despoten und die bezahlten Dienste seiner Beamten.

So war der eigentliche Gott der antiken Welt, der Staat, gestorben,[3]) die politische Religion, von den Alten

[1]) Plinius, Histor. natur. XVIII, § 35. Demetrius, der Pompejaner hatte so viele Sklaven als ein ganzes Heer Soldaten zählt. Vgl. Seneca, de tranquillitate animi K. 8, 6.

[2]) In Italien z. B. Collatia, Antemnae, Fidenae, Labicum. Vgl. Strabo V, K. 3,2.

[3]) Es hat einen tiefen Sinn, wenn Hegel (Phänomenologie des Geistes, S. 564) sagt, dass am Ende der alten Welt „Gott gestorben ist."

in der Blütezeit ihrer Republiken mehr gepflegt als die Religion ihrer Mythologie, war erloschen. Die Götter dieser Mythologie waren immer nur Lehensträger des Staates gewesen; mit ihm sank ihre Macht bei den unteren Volksschichten. Bei den geistig führenden Klassen der Hellenen waren sie schon lange durch die philosophische Aufklärung zu Begriffen ausgehöhlt worden.

Aber der Mensch bedarf eines Ideals. Für den grob Sinnlichen wie für den Denkenden ist das unmittelbar gegebene Dasein zu kurz, zu nichtig, um ihm zu genügen. Der eine möchte seine Genüsse über die Zeit seines irdischen Lebens verlängern, der andere eine geistigere, edlere, reinere Existenz erlangen, als die des grossen Haufens ist. Die ersteren nahmen ihre Zuflucht zu allerlei orientalischen Kulten, die dem Sinnengenusse neben allerlei Büssungen Raum gaben, die anderen fanden ihren Trost in der Philosophie. Und diese Philosophie war für einen kleinen Teil die des Epikur, für den weitaus grösseren die Stoa.

II. Teil.

Die äussere Geschichte der Stoa.

Wie schon erwähnt, wurde die stoische Schule durch Zeno aus der cyprischen Stadt Citium, einer halb hellenischen, halb phönicischen Kolonie, um 300 v. Chr. gegründet. Gleich den schon bestehenden Philosophenschulen nahm die neue ihren Sitz in Athen. Zeno war kein eigentlich schöpferischer Geist. Wie wir im einzelnen sehen werden, entlehnte er die Elemente seines Systems den schon vorhandenen Schulen, so dass der Akademiker Polemon ihm vorwarf, er stehle die Lehren und gebe ihnen ein phönicisches Gewand.[1]) Sein Stil war nicht rein griechisch[2]). Er war aber ein guter Lehrer und ein vorbildlicher Charakter, so dass er bald bedeutenden Anhang gewann. Als er i. J. 264 v. Chr. gestorben war, wurde Kleanthes

[1]) Diogenes Laertius VII, 1,25.

[2]) Vergl. Pearson, p. 34. Anm. 1. Überhaupt hört ja seit Aristoteles das reine attische Sprachgefühl auf. Schon ἠθικός, das Aristoteles prägt, ist nicht attisch gebildet. Denn die Adjectiva auf -ικος kommen im Attischen nur von Substantiven der zweiten Deklination. Die der dritten auf -ος bilden anders, z. B. γένος: γνήσιος, ἔτος: ἐτήσιος. Barbarisch sind auch des Aristoteles ἀριθμοὶ εἰδητικοί. Bei den Stoikern ist z. B. ein Barbarismus ἐπιγέννημα, wie die Lust genannt wird, offenbar mit Anlehnung an Aristoteles, der sie ἐπιγιγνόμενον τέλος nennt, also mit Übergang zu ἐπιγεννᾶσθαι, das sie von γέγπιίνεσθαι nicht unterscheiden. Darum entschuldigt Zeno (Frg. 30, Pearson p. 81) auch die Solöcismen.

aus Assos in Troas, Leiter der Schule, ein ursprünglicher, tüchtiger Geist[1]), der, obgleich der Tradition nach kein guter Lehrer[2]), ihren Einfluss und Ruhm nicht bloss erhielt, sondern erhöhte. Der Ausstreuer der Lehre wurde sein Nachfolger Chrysippos aus Soli in Cilicien, ein eifriger Vielschreiber. Er hat mehr als 705 Bücher abgefasst[3]), darunter allein 311 logische, deren Titel Diogenes anführt. Natürlich konnten nicht alle durchdacht, geschweige denn gefeilt sein, so dass es Plutarch[4]) sehr leicht wird, ihm die schreiendsten Widersprüche nachzuweisen. Auf ihn folgten einige weniger bedeutende Schulhäupter. Neues Leben erwacht in der sogenannten mittleren Stoa, zum Teil infolge einer Abweichung von der bisherigen Dogmatik der Schule, einer Annäherung an den Platonismus. Panaetius aus Rhodus, der Freund des jüngeren Scipio und des Laelius, Posidonius aus Apamea in Syrien, beide fruchtbare Schriftsteller, geben den, allerdings gemilderten Hauptgedanken der Schule weite Verbreitung. Panaetius war der ursprünglichere Geist, Posidonius in den philosophischen Lehren wesentlich sein Nachfolger, aber in den Einzelwissenschaften ausserordentlich fruchtbar[5]). Panaetius lebte mehrere Jahre

[1]) Die Fragmente, die wir von ihm haben, enthalten manches originale und treffende Bild. So Fragm. 44 (Pearson, p. 269): „Die Schweine haben die Seele anstatt des Salzes, damit ihr Fleisch nicht faule.“ Treffend und bündig ist auch Fragm. 99 (Pearson S. 319). „Sehr verschieden sind Wohlthat und Geschäft.“ Auch ist er der Verfasser des später zu erwähnenden Hymnus auf Zeus.

[2]) Pearson a. a. O. S. 36.

[3]) Vergl. Diogenes Laert. VII, 7, 180.

[4]) In der Schrift: De Stoicorum repugnantiis, die sich fast ausschliesslich mit Chrysipp beschäftigt. So weist Plutarch (a. a. O. K. 16) ihm nach, er finde es in einer Schrift gegen Plato ungereimt, dass der Böse sich selbst schädige, behaupte dies aber selbst sehr entschieden in anderen Schriften.

[5]) Vergl. über beide A. Schmekel, die Philosophie der mittleren Stoa, Berlin, 1892.

in Rom, Posidonius lehrte in Rhodus, wo viele Römer ihn hörten. Beide also haben viel beigetragen, die stoische Lehre in Rom heimisch zu machen. Der erste wirkte in dieser Hinsicht noch nach seinem Tode, da Cicero in mehreren Schriften, insbesondere in der Schrift „über die Pflichten" aufs engste sich seinen Gedanken anschloss und ihre Verbreitung durch seine Darstellungsgabe unterstützte.[1]) Mehr auf die Anwendung der stoischen Grundsätze gerichtet war die Schule der Sextier, unter Augustus in Rom weit verbreitet.[2])

Wichtiger noch für seine Mitwelt sowohl wie für die Nachwelt ist L. Annaeus Seneca. In den ersten Jahren unsrer Zeitrechnung in Corduba in Spanien geboren, als Sohn des Rhetors M. Annaeus Seneca, gelangte er durch seinen Reichtum und seine Geschicklichkeit als Sachwalter in Rom zu grossem Einfluss, bis er im Jahre 41 n. Chr. von Claudius nach Korsika verbannt wurde. Im Jahre 50 n. Chr. zurückberufen, stieg er unter Neros Regierung als dessen Minister zu grosser Macht empor, fiel jedoch nach einigen Jahren in Ungnade, wurde im Jahre 65 zum Tode verurteilt und starb, indem er sich die Adern öffnete.[3])

Seneca ist einer der geistreichsten Stilisten der Römer und aller Zeiten. Besonders eines der „Lichter" der Darstellung, die Antithese hat er mit erstaunlicher Gewandtheit anzuwenden gelernt. Es ist, als ob er überall in Heraklits Geiste den ewigen Kampf und Gegensatz der Dinge, der das Leben erzeugt und erhält, veranschaulichen wollte. Was nicht antithetisch ge-

[1]) Vergl. Schmekel, a. a. O. S. 18 ff.

[2]) Vergl. Zeller III, 1,[3] S. 675 ff. Dass die Sammlung, die wir unter dem Namen Sexti sententiae besitzen, mit dem Stoiker Sextius, dem Stifter dieser Schule, einem etwas älteren Zeitgenossen des Augustus, nichts zu thun hat, sondern von einem Christen des 3. Jahrhunderts herrührt, beweist Zeller a. a. O. S. 677, Anm. 5.

[3]) Vergl. Zeller, III, 1,[3] S. 693, Anm. 5.

sagt ist, gilt ihm stumpf und matt.[1]) Was sich dagegen antithetisch behandeln lässt, darin schwelgt er, auch wenn es sachlich unerheblich ist. So schreibt er fünf Kapitel über die Frage, ob man sich selbst Wohlthaten erweisen könne.[2]) So breit er oft im Ganzen ist, so kurz strebt er den einzelnen Satz zu machen.[3])

Sein Leben entsprach nicht ganz den stoischen Grundsätzen. Er schmeichelte, wie wir noch sehen werden, in seinen Schriften dem jeweilig regierenden Kaiser, tadelte und verhöhnte nur die verstorbenen.[4]) Er blieb

[1]) Sehr charakteristisch ist in dieser Hinsicht der Schluss des 8. Briefes, wo Seneca einen Vers des Publilius erwähnt.: Alienum est omne, quidquid optando evenit und seinen Freund Lucilius dafür lobt, dass er ihm eine bessere Form gegeben habe: Non est tuum, fortuna quod fecit tuum. Die Antithese tuum — non tuum ist es eben, die den Vorzug ausmacht. Als allerbeste Form schlägt Seneca schliesslich vor: dari bonum quod potuit, auferri potest, eine Steigerung der Antithese, indem die den Gegensatz bildenden Worte dari — auferri, dadurch, dass sie an den Anfang ihres Satzgliedes treten, auch äusserlich hervorgehoben werden. Demgemäss schwelgt Seneca auch in seinen Tragödien in Antithesen. Z. B. der einfache stoische Lehrsatz: „der Tod steht uns immer frei" wird öfter antithetisch ausgedrückt. So Oedipi Fragm. (in der neuesten Ausgabe, von Richter, Lipsiae 1902 Phoenissae A. V. 152). Eripere nemo vitam non homini potest, at nemo mortem. Ähnlich Phaedra V. 885 u. 886 (bei Richter V. 877 u. 878). Bezeichnend ist auch, wie im Oedipus, V. 970 ff. (bei Richter 949 ff.) die Blindheit in Antithesen beschrieben wird: quaeratur via, qua nec sepultis mixtus et vivis tamen exemptus erret. Die Octavia, die ja zweifellos nicht von Seneca herrührt, zeigt eben dadurch, dass sie gar keine Antithese hat, ihre Unechtheit. Der zweite Teil des Hercules Oetaeus ist ebenfalls viel ärmer an Antithesen, als der erste und darum möchte ich, trotz den beachtenswerten Gegengründen G. Richters (S. 319 seiner Ausgabe) die Ansicht festhalten, dass jener zweite Teil unecht oder wenigstens, dass er unvollendet ist.

[2]) De beneficiis V, 7—11.

[3]) So sagt er Ep. 114, 13: multi ex alieno saeculo petunt verba: duodecim tabulas loquuntur, also duodecim tabulas statt sermone duodecim tabularum.

[4]) Vergl. Zeller III, 1,[3] S. 718, Anm. 2.

dem Hofe Neros nicht fern; doch hielt ihn vielleicht die Hoffnung zurück, auch in der schlechten Zeit Neros noch Gutes wirken oder wenigstens Böses verhindern zu können. Und er schloss sein Leben durch eine würdige Haltung bei seinem Tode. Durch seinen Stil beherrschte er die ganze folgende Generation und flösste ihr so die stoischen Gedanken ein.

Uns selbst wird Seneca lebendiger als jeder andre, selbst die bedeutendsten seiner Vorgänger, weil wir von ihm vollständige Schriften haben. So auch ein zweiter Vertreter der römischen Stoa, der Sklave Epiktet. Zu Hierapolis in Phrygien geboren, schwächlichen Körpers und lahm, von seinem Herrn, dem Freigelassenen Epaphroditus, einem Günstling Neros, durch einen Dritten losgekauft oder freiwillig entlassen, Schüler des Stoikers Musonius, ging er, da Domitian alle Philosophen aus Rom vertrieb, nach Nikopolis in Epirus, wo er noch bis zur Regierung Hadrians gelebt zu haben scheint.[1] Dort hörte ihn der Geschichtsschreiber Arrian, der aus Begeisterung für seinen Lehrer unter dem Titel Διατριβαί (dissertationes), dessen Vorträge in 8 Büchern aufzeichnete. Vier davon sind uns erhalten, desgleichen das Handbüchlein (ἐγχειρίδιον) der Moral, das Arrian im Geiste seines Lehrers in sehr populärer Weise zusammengestellt hat. Epiktet ist ein einfacher, klarer, auf die sittlichen Ideen konzentrierter und darum energievoller Geist. Er verschmäht jeden Prunk. Der Kraft der Überzeugung entspricht die gedrungene Kürze des Vortrags. Sein Griechisch ist nicht sehr rein, sondern — nach seinem langen Aufenthalte in Rom — stark latinisierend.[2] Von seiner Gesinnung und seiner Darstellungs-

[1]) Vergl. Zeller, III, 1, [3] S. 738, Anm. 3.

[2]) So I, 21, 2: ἤθελον, ἵνα . . ., durchaus ungriechisch = volebam, ut. Dieselbe Construction nach andern Verben II, 6, 12 und IV, 13, 19. Ebenso lateinisch ist der blosse Konjunktiv, nach Begriffen des Wollens wie II, 19, 34; I, 9, 15; II, 18, 24; III, 12, 15. Echt lateinisch ist auch das ἵνα des Ausrufs, z. B. I, 29, 16.

weise mögen folgende Zeilen[1]) aus einer Unterredung zwischen einem römischen Statthalter und dem Philosophen eine Probe geben: Statthalter: Ich kann, wen ich will, ins Gefängnis werfen. — Ep.: Wie einen Stein. — St.: Aber ich kann auch prügeln lassen, wen ich will. — Ep.: Wie einen Esel. Das ist keine Herrschaft über Menschen. Regiere uns als vernünftige Wesen, indem du uns das Nützliche zeigst, und wir werden folgen. Zeige uns das Unnütze, und wir werden uns davon abwenden. Mache uns zu deinen Nacheiferern, wie Sokrates seine Anhänger. Jener war es, der Menschen regierte, der sich Menschen erwarb, die ihm ihr Begehren und ihr Meiden, ihren Trieb und ihren Abscheu untergeordnet hatten. „Thu dieses, thu jenes nicht; sonst werde ich dich ins Gefängnis werfen.“ Das ist nicht mehr die Regierung über vernünftige Wesen. Sondern vielmehr: „Wie Zeus verordnete, so handle. Sonst wirst du Strafe und Schaden erleiden.“ Welchen Schaden? Keinen andern, als dass du eben das Notwendige nicht thust. Du wirst die Zuverlässigkeit, die Ehrfurcht vor Gott und Menschen, die Sittlichkeit einbüssen. Suche doch keinen grösseren Schaden, als diesen. —

Epiktets, des Sklaven, Verehrer ist Marc Aurel, der Kaiser, der letzte der Stoiker, von denen wir Schriften haben. Seine Selbstgespräche zeigen ihn Epiktet sehr ähnlich, als ernsten, reinen Charakter, erfüllt von den sittlichen Idealen des Stoizismus. Keiner der antiken Philosophen hat wärmer als er die Menschenliebe gepredigt; dass er Kaiser ist, scheint ihn beinahe zu bedrücken[2]). Zugleich, bei aller Festigkeit, ist er müde wie die ganze damalige Welt. Sein Stil ist gedrängt, abgehackt, dem notizenhaften Charakter der Selbstgespräche angemessen. Folgende Zeilen mögen als Probe

[1]) III, 93, 2—36.

[2]) Selbstgespräche VIII, 9.

dienen [1]): „Des menschlichen Daseins Zeit ist ein Augenblick, sein Wesen vergänglich. Die Empfindung ist dunkel, des ganzen Körpers Gefüge zum Verwesen geneigt, die Seele ein Kreisel, das Schicksal schwer zu ahnen, der Menschen Nachrede verworren; was zum Körper gehört, ein Strom, was zur Seele gehört, Traum und Rauch, das Leben ein Kampf und eine Reise im fremden Lande, der Nachruf Vergessenheit. Was giebt es nun, das uns geleiten kann? Einzig und allein die Philosophie. Diese besteht darin, dass man den Gott im Inneren vor übermütiger Schädigung bewahrt, überlegen der Lust und dem Schmerze, nichts zwecklos thuend, ohne Lüge und Heuchelei, unabhängig vom Thun und Lassen der andern, zufrieden hinnehmend, was geschieht und uns zugeteilt wird, weil es daher kommt, woher wir selbst kommen, bei allem den Tod mit geneigter Gesinnung erwartend, als nichts andres denn die Trennung der Elemente, aus denen jedes lebende Wesen zusammengesetzt ist.“ —

Auch nach Marc Aurel bestand die Stoa fort und zählte so viele Anhänger, wie keine andre philosophische Schule. [2]) Erst im dritten Jahrhundert wird die schriftstellerische Thätigkeit der Schule dürftig und erlischt ganz in den folgenden Jahrhunderten, während die Schule Platos und Aristoteles' wenigstens noch in den Erläuterern der Werke der Meister fortlebt und der allerdings nur zum Teil philosophische Neuplatonismus einen neuen Aufschwung nimmt. Die Ursache dieses Erlöschens lag wohl darin, dass die Kreise, in denen bisher die Stoa Lebensführerin gewesen war, infolge der wachsenden Kreuzung mit Orientalen ihren Hang zum Wunder und zur Mystik in ihr nicht mehr befriedigt

[1]) II, 17.

[2]) Vergl. H. A. Winckler, Ein Beitrag zur Geschichte des Stoicismus. Diss. Leipzig, 1878, S. 11, Anm. 44 u. S. 20, Anm. 74.

fanden und darum dem Neuplatonismus und dem Christentum zufielen, welches letzte ausser Wunderglauben und Mystik auch noch manches andre brachte. Einzelne stoisch denkende Männer finden wir immer noch, so den ernsten Dichter und gründlichen Hasser des Orients, Rutilius Namatianus. Und dem Namen nach bestand die stoische Schule neben der akademischen, der peripatetischen und der epikureischen noch bis zum Jahre 529, in welchem sie samt den übrigen drei vom Kaiser Justinian verboten wurde. In demselben Jahre, in dem in Italien auf dem Monte Cassino das erste Kloster der Benediktiner gegründet wurde, flohen die letzten Philosophen zu den Persern, freilich ohne dort die gehoffte Denkfreiheit zu finden. Die Geschichte begann ein neues Buch. [1])

[1]) Von den Schriften der Stoiker citiere ich die Seneca's nach der Ausgabe von Haase, Leipzig 1887 u. 1892, die Epiktets nach Epikteti Dissertationes (die auch das Enchiridion enthalten) ed. H. Schenkl, Lipsiae 1894, die Marc Aurels nach Marci Antonini Commentariorum, quos sibi ipsi scripsit, libri XII, rec. Joh. Stich, Lipsiae 1882.

III. Teil.

Die Lehre.

I. Abschnitt.

Aufgabe und Einteilung der Philosophie.

Von Xenokrates war die Einteilung der Philosophie in 3 Teile, Physik, Logik und Ethik in der Platonischen Schule eingeführt worden.[1]) Zeno schloss sich ihr an; welcher der 3 Teile aber der wichtigste sein sollte, hing von der Bestimmung der Aufgabe der Philosophie ab. Bei Plato und Aristoteles war dies die Eudämonie, d. h. die ungetrübte, dauernde Glückseligkeit, sehr verschieden von der Lust (ἡδονή) die der Trübung und dem Aufhören so sehr ausgesetzt ist. Plato fand die Glückseligkeit vor allem im Erkennen, Aristoteles im Erkennen sowohl als im Handeln. Die Stoiker scheinen insgesamt das Handeln bevorzugt zu haben. Sie definierten die Philosophie als „Übung der förderlichen Kunst". „Förderlich aber sei allein und in höchstem Grade die Tüchtigkeit; der allgemeinsten Tüchtigkeiten nun seien drei, die physische, die ethische, die logische".[2]) Hier wird zwar die praktische Tüchtigkeit, die ethische erst an zweiter Stelle genannt, aber

[1]) Diogenes Laertius (VII, 1, 39) hält irrtümlich Zeno für den Urheber dieser Dreiteilung. Vergl. Pearson a. a. O. S. 55 und R. Heinze, Xenokrates, Leipzig 1892, S. 1.

[2]) So der Verfasser der fälschlich dem Plutarch zugeschriebenen Placita philosophorum I, prooem. 2.

schon der Ausdruck „Übung“ (ἄσκησις) weist auf Leben, Bethätigung hin. Kleanthes hat sicher dem Handeln den Vorrang gegeben, da er als Grund des Ruhmes der grossen alten Philosophen angab: „Damals wurde das Handeln geübt, jetzt das Reden“.[1]) Seneca sagt sehr bestimmt: „Die Philosophie ist das Streben nach Tugend, aber durch die Tugend selbst“.[2]) Ariston aus Chios, der allerdings erst aus der kynischen Schule zu Zeno kam[3]), erklärt sogar die Ethik für den Inbegriff der ganzen Philosophie, da die Physik über unsere Kräfte gehe, die Logik uns nichts angehe[4]). Und die Weisheit, die doch das Ergebnis der Philosophie ist, besteht für Seneca darin: „Im Wollen und Nichtwollen sich stets gleich zu bleiben“[5]). Dasselbe sagen die über die drei Teile aufgestellten Gleichnisse. Zeno oder ein anderer der ersten Stoiker verglich das Ganze der Philosophie einem Obstgarten, in dem die Logik der Mauer, die Physik den Bäumen, die Ethik den Früchten entspreche, und einem Eie, dessen Schale die Logik, dessen Weisses die Physik, dessen Dotter die Ethik bilde.[6]) Posidonius verglich die Physik dem Fleische, die Logik den Knochen und Sehnen,[7]) die Ethik der Seele eines lebenden Wesens. Seneca schweift in seinen

[1]) Pearson, p. 328.

[2]) Ep. 89, 8. [3]) Diog. L. VII, 2, 162. [4]) Diog. VII, 2, 160.

[5]) Ep. 20, 5.

[6]) So bei Sextus Empiricus, Adv. Mathem. VII, 17—19. Bei Diog. L. VII, 1, 40, wechseln Ethik und Physik ihre Plätze, was begreiflich ist, da in der Physik die Theologie, der Schlussstein des Systems, inbegriffen war.

[7]) Schmekel übersetzt νεῦρα mit „Nerven“. Ich glaube, man muss die Sehnen darunter verstehen, die man noch nach Aristoteles allein damit meinte. Zwar entdeckten bald nach Aristoteles Herophilus und Erasistratus die Nerven und benannten sie νεῦρα (vergl. H. Siebeck, Geschichte d. Psychologie I, 2. Gotha 1884, S. 190. aber in den allgemeinen Sprachgebrauch ging dieser Sinn der *v.* noch lange nicht über. Ausserdem weist bei Posidonius die Verbindung

naturwissenschaftlichen Schriften öfter zur Ethik ab,[1]) während er in seinen ethischen Schriften nie zur Naturwissenschaft überspringt, woraus allein schon hervorgeht, dass die Ethik den festen Pol seines Denkens bildete. Epiktet weiss nicht genug zu spotten über diejenigen, die das Wesen der Philosophie in der Prüfung richtiger und Auflösung trügerischer Schlüsse erblicken. Die Ethik war ihm Anfang und Ende der Philosophie.[2]) Wer nur aufs Studium, nicht auf das Handeln sich legt, ist ihm bloss Philologe, nicht Philosoph.[3]) Die Fragen der formalen Logik, die er aufzählt, sind ihm, was vielen verborgen sei, Fragen der Pflicht, also der Ethik.[4])

So ist die stoische Philosophie im wesentlichen Ethik, und es konnte der oben gekennzeichneten sozialen Umwelt wegen nicht anders sein. Wer sich der Philosophie zuwandte, suchte vor allem einen neuen Lebensinhalt, den ihm der Staat nicht mehr wie bisher gab, den zwar Sokrates noch, aber schon Plato nicht mehr im Staate gefunden hatte. Auch die andre neue Schule, die fast gleichzeitig mit der Stoa entstand, die des Epikur, hatte ihr Schwergewicht in der Ethik. Epikur verachtete die gelehrte Bildung und alle wissenschaftliche Untersuchung, sobald sie nicht ganz unmittelbar dem menschlichen Glücke dient.[5]) Dühring[6]) hat Recht, wenn er die Stoiker, wie die Epikureer im Gegensatze zu ihren Vorgängern „Charakterphilosophen" nennt.

---

mit den Knochen auf die Sehnen hin. Vergl. auch Whewell, Geschichte der induktiven Wissenschaften, deutsch von Littrow, III, Stuttgart, 1841, S. 439, S. 444. Ausserdem Zeller, II, 2[3], S. 515.

[1]) Nat. Quaest. I, 17; II, 59; III praef. III, 17 f; IV, 13; V, 15 u. 18; VI, 1; VI, 23.

[2]) III, 2. [3]) II, 4; III, 2, 13; III, 10, 10; auch IV, 4, 1. [4]) I, 7, 1. Vergl. d. Kap. über die formale Logik.

[5]) Vergl. Zeller, III, 1[3], S. 381. [6]) Kritische Geschichte der Philosophie. 3. Aufl. Leipzig 1878. S. 145.

II. Abschnitt.

Die stoische Physik und Theologie.

1. Kapitel.

Die Elemente und ihre Umwandlung.

„Ab Jove principium“ gilt auch für die stoische Schule. Bei jeder anderen wäre es angemessener mit ihren Lehren von den formalen Elementen der Erkenntnis, also mit ihrer Logik und Erkenntnistheorie, zu beginnen um in das System einzudringen. Die Stoiker hingegen haben selbst das Ausgehen von ihrem obersten Gott als die beste Methode bezeichnet,[1]) und dieser Gott ist ihnen zugleich die schöpferische Kraft der Natur.

Alles, was da ist, muss wirken oder leiden, nur darin hat es seine Existenz. Diesen Satz übernahm Zeno von Plato,[2]) machte aber einen Zusatz, der eine Vereinfachung bedeutet, wie ein solches Streben nach Vereinfachung überhaupt charakteristisch für die Stoa ist. Während Plato körperliche und unkörperliche Wesenheiten (die Ideen) unterschied, lehrte Zeno, dass alles körperlich sei,[3]) und hat mit manchen seiner Nachfolger diese These so weit getrieben, dass sie absurd wurde, und in der mittleren und späteren Stoa eine Reaktion dagegen eintreten musste. Dasselbe Streben nach Einfachheit und robuster Anschaulichkeit scheint Zeno aber nicht bloss in der Behandlung, sondern auch in der Auswahl der Lehren geleitet zu haben. Darum nahm er die sinnfälligste, populärste Theorie von den

[1]) Vergl. Plutarch, de Stoic. repugn. IX, Bf. Comm. Not. 31. M. Aurel III, 13. [2]) Vergl. Pearson p. 85. [3]) Pearson a. a. O.

Elementen an, die vier Elemente des Empedokles, Erde, Wasser, Luft, Feuer.[1]) Die Frage nach dem fünften Elemente, der berühmten quinta essentia, dem Äther, den Plato im Alter von den Pythagoreern übernahm, Aristoteles als die ganze Welt über dem Monde bildend dachte, diese Frage war Zeno zu hoch, insofern der Äther doch nicht sinnlich wahrnehmbar war. Er half sich, indem er den Äther mit dem Feuer für wesentlich gleich, nur an Feinheit verschieden erklärte.[2])

Diese vier Stoffe sind freilich nicht Elemente im Sinne der Atomistik noch im Sinne der modernen Chemie, da sie nicht absolut beharrend, irreduzierbar, sondern in einander umwandelbar sind. Die Atome Demokrits wie diejenigen, die von der modernen, wenn auch nicht mehr von der modernsten Chemie angenommen werden, bleiben starr, unwandelbar, wechseln nur bei den Alten ihre Lage und ihre Gruppierung, bei den Modernen bloss ihre Gruppierung, da ihre Lage wegen der Kugelgestalt, die sie alle haben sollen, gleichgültig ist.

Drei von den vier Urstoffen nahm Zeno als leidend an, nur den vierten, das Feuer, als thätig. Freilich auch nicht das ganze Feuer, sondern nur seinen feineren Teil, eben denjenigen, mit dem er den Äther identifizierte. Dieses nannte er das schöpferische Feuer (πῦρ τεχνικόν), das ursprünglichste Element, aus dem die anderen drei Elemente und das gröbere Feuer, also indirekt alle Dinge überhaupt, entstanden seien, in das sich auch die ganze Schöpfung zurückverwandele. Periodisch trete eine „Feuerwerdung" (ἐκπύρωσις)[3]) der ganzen Welt, nach ihr eine Wiederholung alles Dagewesenen ein. Dann werde Sokrates wiederkehren, ebenso Plato, aber auch Anytos und Meletos, um Sokrates anzuklagen,

[1]) Pearson, S. 86. [2]) Pearson S. 90 u. 91.

[3]) Da von Asche keine Rede ist, kann man nicht „Verbrennung" übersetzen.

kurz, jeder und jedes, wie es schon war. Er sowie Kleanthes lehrte also eine ewige Wiederkehr der Dinge.[1]) Er erneuerte damit, was den Weltprozess betrifft, die Lehre Heraklits, dass die Welt im ewigen Wechsel einen Weg aufwärts und einen Weg abwärts mache, indem die Rückkehr zum reinen ewigen Feuer der edlere, aufwärts gerichtete, die Entwicklung der Dinge aus ihm der unedlere, abwärts gehende Weg war.

Von der näheren Ausführung des Werdens der Dinge wissen wir nichts; nur das ist berichtet, dass Zeno aus dem Feuer die Luft, aus dieser das Wasser, aus diesem die Erde hervorgehen liess[2]). Den empirischen Thatsachen nachzugehen, aus denen er wirklich oder möglicherweise diese Verwandlungen folgerte, würde zu weit führen. Nur das sei erwähnt, dass er aus gewissen Anzeichen eine Entstehung der Erde aus dem Meere schloss. „Das Meer hat sich schon verkleinert. Zeugen dafür sind die berühmtesten der Inseln, Rhodos und Delos. Denn ehemals waren sie unsichtbar, unter das Meer getaucht, später, als es kleiner wurde, erhoben sie sich allmählich, wie die Aufzeichnungen über sie angeben . . . . Ausserdem aber sind grosse und tiefe Zungen grosser Meere durch Eintrocknung zu Festland geworden und bilden jetzt einen nicht unbeträchtlichen Teil des angrenzenden Landes, der besät und bepflanzt wird. Als Zeichen ihrer alten Meeresnatur sind ihnen noch Kieselsteine und Muscheln übrig geblieben und ähnliches, was an den Meeresstrand ausgeworfen zu werden pflegt . . . . Wenn aber das Meer kleiner wird, so wird auch die Erde kleiner werden, in den langen Zeiträumen wird überhaupt jedes Element verzehrt werden, auch die gesamte Luft wird sich verbrauchen, allmählich sich vermindernd, und alles wird in den einen

---

[1]) Vergl. Pearson S. 104 ff., auch S. 252 ff.

[2]) Vergl. Pearson S. 100.

Stoff, den des Feuers abgeschieden (untergetaucht) werden".[1]) Bei seinem prinzipiellen Materialismus war es folgerichtig, dass Zeno auch die Seele für materiell, für einen warmen Hauch[2]) oder einen aus den feuchten Bestandteilen des Körpers aufsteigenden, heissen Dampf hielt,[3]) zumal auch hierin ihm Heraklit vorausgegangen war. Mit den Begriffen „Hauch" und „Dampf" wollte er wohl nur die Feinheit jenes die Seele bildenden Feuerstoffes bezeichnen, wie schon Heraklit jene Feinheit hervorgehoben hatte.

Die mittlere Stoa war von der Dogmatik Heraklits weniger abhängig. Panaetius war ein Bewunderer Platos, den er den Homer unter den Philosophen nannte.[4]) Zwar rüttelte er nicht an dem stoischen Materialismus, sondern führte nur statt des „bildenden Feuers" den alten Namen „Äther" ein, dem er ebenfalls verschiedene Grade der Dichtigkeit zuschrieb. Er fand aber keinen Grund, einem Element eine über die drei andern überwiegende Energie zuzuweisen; darum nahm er keine periodische Feuerwerdung an, sondern hielt, wie Aristoteles und — logisch wenigstens, wenngleich nicht mythisch — auch Plato,[5]) die Welt für ewig. Nur Erdrevolutionen, Pest und Hungersnot führten nach ihm die zeitweilige Erneuerung der Erde herbei.[6])

Auch bei Posidonius zeigt sich keine bestimmte Annahme eines unkörperlichen Prinzips. Er weicht überhaupt in nichts Wesentlichem von der Schule ab. Er betont wohl noch mehr als Zeno es schon gethan hatte, dass der feurige Hauch, das Urpneuma, das bildende

---

[1]) Vergl. Pearson S. 106 ff. Zeller hat erwiesen, dass diese Ausführung von Zeno stammt. Vergl. Pearson p. 110 f.

[2]) Vergl. Pearson S. 137. [3]) Pearson S. 135, auch Marc Aurel V, 33 und VI, 15.

[4]) Nach Cicero, Tusc. Disp. I, 32. Vergl. Fowler, Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta, Diss. Bonn 1885 S. 43. [5]) Vergl. Zeller, II, 1[4], S. 792 f. [6]) Schmekel, S. 188 f.

Prinzip ist, die übrigen Elemente qualitätslos und bloss leidend sind,[1]) nimmt aber mit ihm die periodische Feuerwerdung an. Nur gegen den extremen, schliesslich ganz gedankenlosen Materialismus, wie ihn Chrysipp vertreten hatte, wandte er sich. Dieser hatte Tugenden und Laster, Affekte, überhaupt alle seelischen Prozesse und sogar Begriffe wie die Künste, für Körper erklärt.[2]) Dem stellte Posidonius entgegen, dass es mindestens viererlei Unkörperliches gebe, den sprachlichen Ausdruck, das Leere, den Ort, die Zeit.[3]) Es wurde dies wohl auch allgemein angenommen,[4]) da ja diese vier Begriffe keine eigentliche Eigenschaft eines Körpers bezeichnen. Weniger Beifall fand leider der allgemeine Satz, mit dem er gegen Chrysipp Bestimmungen an Körpern von den Körpern selbst unterschied, wenigstens soweit diese Bestimmungen Wirkungen anderer Körper sind. Chrysipp sagt: „Ursache ist, weswegen etwas ist. Und die Ursache ist ein Seiendes und ein Körper.“ Posidonius dagegen: „Ursache von etwas ist das, weswegen es besteht oder das was seine Schöpfung bewirkt hat. Und die Ursache ist ein Seiendes und ein Körper. Was aber von ihr verursacht wird, ist weder ein Seiendes noch ein Körper, sondern eine Bestimmung und ein Prädikat“.[5])

Zwar ist auch Posidonius' Gedanke nur eine Halbheit. Denn was er von der Wirkung sagt, musste er auch an der Ursache erkennen. Aber, wäre man ihm nachgegangen, so hätte es solche Behauptungen wie die, dass die Weisheit ein Körper sei[6]), in der Stoa nicht mehr gegeben.

---

[1]) Vergl. Schmekel, S. 239 ff. [2]) Vergl. Plutarch, de communibus notitiis, Kap. 45.

[3]) Vergl. Schmekel S. 240. [4]) Vergl. C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande I, Leipzig, 1855, S. 436. [5]) Vergl. Zeller III, 1[3], S. 117, Anm. 3.

[6]) Vergl. Seneca, Ep. 117, 2.

Die römische Stoa zeigte sich wissenschaftlich genug, zu dem exklusiven Materialismus der Alten nicht zurückzukehren. Seneca giebt zunächst allgemein die Möglichkeit einer „unkörperlichen Vernunft" zu[1]). Auch wird überall die Seele dem Körper so sehr entgegengesetzt, dass man zwar nicht die Notwendigkeit doch die Wahrscheinlichkeit ihrer unkörperlichen Natur annehmen muss[2]). Dann behauptet er geradezu, dass ein Teil des Seienden körperlich, der andere unkörperlich[3]) sei. Was allerdings unkörperlich sei, wird bei Seneca nicht ganz klar. Nach der einen Äusserung[4]) scheint er einen Teil der objektiven Welt, eben die Weltvernunft, als „alles bewegende Ursache", von der er ausdrücklich sagt, dass sie die Materie bildet[5]), nach der anderen[6]) nur „die Wahrheit und ihre Beweise", also die logischen Gebilde des Bewusstseins, für unkörperlich zu halten, womit übereinstimmt, dass die Zeit unkörperlich genannt wird.[7])

Da Seneca indessen kein bildendes von dem gewöhnlichen Feuer unterscheidet, so ist es logisch notwendig, dass er das bildende Prinzip ausserhalb der Elemente, also in einer unkörperlichen Vernunft, gesucht hat.

In der allgemeinen Elementenlehre hielt Seneca sich an die Schule, er nimmt unvergängliche Urstoffe an[8]) und zwar, wie eben bemerkt, ohne zwei Arten des Feuers zu unterscheiden. „Alles wird aus allem, aus

[1]) Ad Helviam, K. 8. [2]) Z. B. Ep. 65, 16.

[3]) Ep. 58, 11 und Ep. 89, 16. Auch in letzterer Stelle werden ausdrücklich unkörperliche Elemente der Natur festgestellt, da „die Naturphilosophie in 2 Teile, das Körperliche und das Unkörperliche geschieden wird". Wie aber schon dieser eben citierte Satz beweist, ist die ganze Stelle recht unexakt und vielleicht lückenhaft. Denn, während das Körperliche näher spezifiziert wird, fehlt die Spezifikation des Unkörperlichen.

[4]) Ep. 89, 16. [5]) Ep. 65, 2 u. 12. [6]) Ep. 90, 29. [7]) De brev. vitae 8. [8]) De benef. V, cap. 8.

Wasser Luft, aus Luft Wasser, aus Luft Feuer, aus Feuer Luft, warum sollte nicht aus Erde Wasser werden?“[1])

Wie nun bei dieser allgemeinen Verwandlungsfähigkeit ein Übergewicht des Feuers entstehen kann, so dass es schliesslich allein vorhanden ist, hat Seneca nicht erklärt, doch muss er dieses Übergewicht annehmen, da er fest an die Feuerwerdung der Welt glaubt. Das Feuer ergreift die Welt und verwandelt alles in sich. Hercules, der, müde von seinen Arbeiten, sich selbst verbrennt, ist der Welt Vorbild[2]). Wenn das Feuer erloschen ist, wird Feuchtigkeit daraus, die Hoffnung auf eine neue Welt[3]). Freilich hat er diesen Glauben modifiziert. Er ist bei ihm nicht mehr ein rein physikalischer, sondern ein teleologischer oder ethischer. Die Feuerwerdung tritt ein, „wenn Gott beschlossen hat, eine bessere Welt zu beginnen, die alte zu beenden.[4])“ Zunächst vielleicht wird die Gottheit dasselbe erreichen durch allgemeine Überschwemmung, durch die sie die Menschen richtet, nach deren Ablauf „die ganze lebendige Welt von neuem erzeugt und der Mensch der Erde übergeben werden wird, unkundig der Verbrechen und unter besseren Vorzeichen geboren“[5]).

Epiktet beschäftigt sich wenig mit der Physik und übernimmt von der Schule nur die Elemente und den

[1]) Nat. Quaest. III, 10. Insbesondere die letztgenannte Verwandlung bemüht er sich zu beweisen, da er sie zu seiner Theorie der Quellen nötig hat, die er nicht aus gesammeltem Regenwasser, sondern teils durch Verdichtung aus dem von der Erde aufsteigenden Hauche, teils unmittelbar aus der Erde selbst entstanden und entstehend glaubt. Nat. Quaest. III, cap. 7, cap. 9, cap. 10, cap. 26, cap. 29.

[2]) De benef. IV, 8.

[3]) Nat. Quaest. III, cap. 13. Auch Ad Marciam, cap. 26. Epigr. super exilio VII, 5 ff. und De benef. VI, 22.

[4]) Nat. Quaest. III, cap. 28.

[5]) Nat. Quaest. III, cap. 30.

Glauben an die strenge Gesetzmässigkeit und Einheit alles Geschehens[1]), auch die periodische Feuerwerdung der Welt[2]). Wie er über Stofflichkeit und Unstofflichkeit denkt, lässt sich nicht erweisen. Marc Aurel hingegen unterscheidet deutlicher als Seneca immaterielle und materielle Prinzipien. Er bezeichnet ausdrücklich als „Methode der Erforschung der Wahrheit": die Trennung (der Welt) in das Stoffliche und das Ursächliche[3]). „Wie jedes Stoffliche in der Substanz des Alls verschwindet, so jedes Ursächliche in der Vernunft des Alls[4])". Und dem „Mischmasch" und den Atomen wird die eine „vernünftige Quelle" entgegengestellt, aus der der Welt, „wie einem Körper von seiner Vernunft, alles zufliesst"[5]).

Die materiellen Prinzipien nimmt er nun ohne weiteres von der Schule auf, wie es scheint, auch das schöpferische Feuer[6]), desgleichen die periodische Verbrennung und die periodische Wiedergeburt aller Dinge (*περὶ δικὴ παλιγγενεσία τῶν ὅλων*)[7]).

Aber noch deutlicher als bei Seneca hat sich die bloss mechanische Wiederkehr aller Dinge ihm in eine teleologische verwandelt. Sein allgemeines teleologisches Prinzip werden wir im nächsten Kapitel kennen lernen.

[1]) Vergl. Fragm. 8 (ed Schenkl, pag. 408). Auch I, 14, 1 und III, 13, 15. [2]) III, 13, 4.

[3]) IV, 21. Auch V, 13; VII, 29; VIII, 11; XII, 10

[4]) VII, 10. Besonders diese Stelle, wo der Substanz (*οὐσία*), die Vernunft entgegengesetzt wird, scheint mir beweisend. Denn im Sinne der Stoiker wäre doch das feinste Feuer, selbst als vernünftiges Prinzip, immer noch Substanz, könnte ihr nicht entgegengesetzt werden. Auch zählt M. A. IV, 4 alle Elemente ausdrücklich als stoffliche auf, denen er dann das Vernünftige entgegensetzt. Die 5 Namen stofflicher Elemente, die er daselbst nennt, scheinen alle Urstoffe der Stoa zu bezeichnen: Das Erdige, das Feuchte, das Hauchartige, das Warme, das Feurige. Das letzte ist das Urfeuer. Das „Hauchartige" muss nach dem seltneren Sprachgebrauche die Luft sein.

[5]) IX, 39. [6]) Vergl. IV, 46 und die eben besprochene Stelle IV, 4.

[7]) XI, 1.

Die ewige Wiederkehr insbesondere dient ihm zum Troste gegen einen trüben Gedanken, der sich zu seiner Zeit aller Geister bemächtigt hatte. Für Anaxagoras, für Plato und Aristoteles war der Kosmos nie alternd, Seneca hingegen glaubte, zu seiner Zeit sei die Welt erschöpft und alt[1]), wie Lukrez[2]) die Erde seiner Zeit alternd gefunden hatte. Auch Marc Aurel glaubte, die Welt altere, werde aber durch die Verbrennung verjüngt. Denn so muss man es wohl verstehen, wenn er sagt[3]): „Alles, was du siehst, wird bald die das All durchwaltende schöpferische Macht verwandeln und anderes aus seiner Substanz schaffen, und wiederum anderes aus der Substanz des Neuen, damit die Welt immer jung sei."

So wird der starre Materialismus, mit dem die Stoa beginnt, im Laufe der Entwicklung überwunden. Die Differenzierung des Stofflichen und des Unstofflichen ist ein Sieg der Wissenschaft über die Naivetät.

2. Kapitel.

Die Theologie und die Teleologie.

Es scheint einem Modernen paradox, die Theologie unter die Physik zu rechnen. In der That aber sind in der Stoa beide identisch oder höchstens nur verschiedene Betrachtungsweisen desselben Objektes. Denn die Gottheit wird von dem Gründer der Schule identi-

[1]) Ep. 90, 44.

[2]) De rerum natura, II, V. 1150 ff. Es war dies vielleicht nur eine falsche Projektion des Gefühls des sozialen Niederganges auf die unbelebte Welt; aber doch selbst einem klaren und scharfen Geiste wie Lukrez wurde daraus eine Zwangsvorstellung.

[3]) VII, 25. An sich könnte man hier an den blossen Wechsel der Generationen denken, aber die Erinnerung an die oben angeführte Stelle Senecas (Nat. Quaest. III, 28) macht die Deutung auf die Feuerwerdung wahrscheinlicher.

fiziert mit dem schöpferischen Prinzip, dieses aber ist ein Element, das schöpferische Feuer, als ein Teil der Natur, so dass auch die Gottheit materiell wird. Natürlich wäre sie keine Gottheit, wenn sie nicht die höchste Fähigkeit des Menschen, die Vernunft, im höchsten Masse verträte. Somit ist auch die Vernunft selbst materiell; das, wovon die Materie gedacht wird, ist selbst Materie, das Subjekt identisch mit dem Objekt, was ja auch in der neuesten Philosophie als Ergebnis langer Untersuchungen erscheint[1]) aber freilich darum nicht haltbarer wird, bei Zeno jedoch ein Ausfluss seiner allgemeinen philosophischen Naivetät ist.

Dieses schöpferische Feuer (=Gottheit=Vernunft) herrscht über alles, was geschieht, sowohl in der belebten wie in der unbelebten Welt, es ist also auch identisch mit dem, was der Volksglaube Schicksal nennt, jener gewaltigen Macht, der nach Homer auch die Götter unterworfen sind. „Jener Gründer und Lenker des Weltalls hat den Schicksalsspruch geschrieben, aber befolgt ihn auch. Immer gehorcht er, einmal nur hat er befohlen“.[2])

Wie sich diese materielle Vernunft zur Welt verhält, wird gleichfalls nur durch naive Anschauung bestimmt. Ohne Gleichnis, als sachliche Bezeichnung ist es gedacht, wenn Kleanthes und Seneca von einer stärkeren oder schwächeren Spannung[3]) des schöpferischen,

[1]) Bei den immanenten Philosophen (Schuppe, Rehmke, Schubert-Soldern) verschwindet das Objekt im Subjekt, was die eine Seite des Denkens, das Bewusstsein von der Subjektivität der Empfindung des Widerstandes der Objekte darstellt. Im Empiriokriticismus aber (Avenarius und seine Anhänger) verschwindet das Subjekt im Objekte, um schliesslich alle seine Bestimmungen durch das Objekt zu erhalten.

[2]) Seneca, de providentia, K. 5. Vergl O. Heine, Stoicorum de fato doctrina, Numburgi 1859, S. 27.

[3]) Vergl. Kleanthes fragm. 24 (Pearson, p. 252) und Seneca, Nat. Quaest. II, 8, wo die Spannung, intentio, als specifische Eigenschaft, dem spiritus (= πνεῦμα) zugeschrieben wird.

feurigen Hauches als dem schöpferischen Vorgange sprechen. Ein Gleichnis Zenos dagegen ist es, dass „die Gottheit die Welt durchdringt, wie der Honig die Waben", was freilich keine Durchdringung sondern nur gleichmässige Verteilung bedeuten würde.[1]) Ein anderes Bild ergiebt sich durch den Ursprung der Welt aus dem schöpferischen Feuer. Dieses ist dann gewissermassen der Same, aus dem alle Dinge hervorgehen. Es wird zur „samenartigen Vernunft" (λόγος σπερματικός).[2]) „Und wie gewisse verhältnismässige Teilchen der Glieder zum Samen sich vereinigend sich mischen und, wenn die Glieder wachsen, wieder trennen, so entsteht alles aus Einem und wiederum durch Vereinigung aus allem Eines."[3])

Die Aufeinanderfolge: Same — Körper — neuer Same ist vorbildlich für die Folge: Samenartige Vernunft, — Welt — Samenartige Vernunft, die nach der Verbrennung im schöpferischen Feuer übrig bleibt. Da sie am Anfang wie am Ende der Welt wirkt, so ist sie das Beharrende, aus dem die Vernunft des einzelnen Wesens, des Menschen, hervorgegangen ist, in das diese wieder zurückkehrt. „Du wirst verschwinden in dem, was dich erzeugt hat. Vielmehr, du wirst nach dem allgemeinen Stoffwechsel zurückgenommen werden in seine samenartige Vernunft."[4])

Wie die menschliche Vernunft aber — abgesehen von der Fähigkeit die höchsten Prinzipien zu denken — zugleich die durch das Denken gewonnenen, allgemein-

[1]) Pearson, pag. 88.

[2]) Vergl. dasselbe Bild in Goethes Faust:

Dass ich erkenne, was die Welt
Im Innersten zusammenhält.
Schau' alle Wirkenskraft und Samen
Und thu' nicht mehr in Worten kramen.

[3]) So Kleanthes bei Pearson, pag. 252.

[4]) M. Aurel, IV, 14.

sten und speziellsten Begriffe und Gesetze enthält, so sind solche auch in der Weltvernunft enthalten. Die Welt ist ja nach stoischer Ansicht nicht einfach, sondern von höchster Mannigfaltigkeit, so dass es kein Ding giebt, das einem andern völlig gliche, jedes Weizenkorn z. B. von jedem andern verschieden ist[1]). Es giebt also unzählige bestimmte Formen, die entstehen, wachsen und vergehen. Sie sind die samenartigen Vernunftinhalte (*λόγοι σπερματικοί*), von denen in der Stoa abwechselnd mit der einen Weltvernunft die Rede ist. So heisst es von dem schöpferischen Feuer, dass „es methodisch zu Schöpfungen der Welt schreitet, nachdem es alle samenartigen Vernunftinhalte (*λόγους σπερματικοὺς*), nach denen jegliches in gesetzmässiger Notwendigkeit wird, in sich aufgenommen hat“ [2]). Diese Mehrzahl wird der Einzahl so sehr gleichgesetzt, dass Marc Aurel, von dem wir oben sahen, dass er die einzelne Seele in die eine samenartige Vernunft zurückgehen lässt, an einer anderen Stelle sie nach dem Tode in die samenartigen Vernunftinhalte (*σπερματικοὺς λόγους*) eingehen lässt[3].) Es ist also diese Weltvernunft eine einzige grosse Kraft, und doch, ohne ein Chaos zu werden, in unendlich viele Einzelkräfte geteilt. Es spiegelt sich darin die erkenntnistheoretische Thatsache, dass das Einheitstreben der Vernunft uns treibt die Mannigfaltigkeit auf einige wenige, zuletzt nur auf ein Prinzip zurückzuführen. damit aber

[1]) Plutarch, de communibus notitiis, K. 36.

[2]) Athenagoras, Libellus pro Christianis ed. Schwartz, Leipzig 1891, Kap. 6

[3]) Vergl. M. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, Oldenburg, 1872, S. 113, dem ich auch in der allgemeinen Auffassung des *λόγος σπερματικός* und der *λόγοι σπερματικοί* als materieller, aber der organischen Materie analoger Prinzipien beistimme. A. Aall, (Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie, I, Leipzig 1896, S. 110) hat mich nicht überzeugen können, dass schon die alte Stoa jene Prinzipien immateriell gedacht habe.

nur die Hälfte der Erkenntnis erreicht ist, die andere Hälfte darin besteht, aus der Einheit die Vielheit als logisch notwendig abzuleiten.

Es giebt nur eine Vernunft, eine Wahrheit, eine Logik. Darum kann es nur eine Welt und, was dasselbe ist, nur eine Gottheit geben. Dieser Beweis wird nicht geführt, er liegt aber wohl unausgesprochen zu Grunde, wenn in der Stoa die Einheit der Welt betont wird. Zeno lehrt sie ausdrücklich[1]).

Minder klar wird die Einheit Gottes festgehalten. Zeno sowohl als Kleanthes lehrt, dass es Götter, nicht bloss, dass es einen Gott gebe[2]).

Die Erklärung des anscheinenden Widerspruches liegt darin, dass beide die Götter des Volksglaubens insgesamt allegorisch deuteten Zeno verstand die Hera als Luft, den Zeus (des Volksglaubens, nicht der Schule) als den Himmel, den Poseidon als das Meer, den Hephästos als das Feuer und überhaupt alle vom Volke verehrten Gottheiten als Naturmächte.[3])

Die Methode allegorischer Deutung ist später weiter ausgeführt und zur Zeit Senecas von Cornutus und schon vorher von Herakleitos in ein System gebracht worden.

Die mittlere und die neuere Stoa haben wohl einen andern Gottesbegriff als die alte. Panaetius hat sicherlich die Materialität des höchsten Gottes aufgegeben: dies folgt notwendig aus seiner Hinneigung zu Plato und aus seinen sonstigen Anschauungen. Aber wir haben kein ausdrückliches Zeugnis dafür, ebensowenig für die höchst wahrscheinliche Abweichung von den Alten bei Posidonius und seinen Nachfolgern. Von der römischen Stoa hingegen lässt sich das beweisen, bei Seneca findet

[1]) Pearson S. 117. Auch Cornutus, compendium theologiae graecae K. 27, citiert bei Aall, u. a. O. S. 120, und Plutarch, de Stoic. repugn. K. 9.

[2]) Vergl. Pearson S. 153 u. S. 273. [3]) Vergl. Pearson S. 155.

sich keine unzweideutige Äusserung für die Materialität Gottes[1]), mehrere aber dagegen. Über Epiktet lässt sich nichts entscheiden[2]), Marc Aurel aber identifiziert Gott sicher mit dem oben (S. 40) erwähnten „vernünftigen Urquell", dessen Unstofflichkeit oben nachgewiesen wurde. Denn er nennt Gott auch „den Verstand des Alls"[3]).

Was aber die Einzigkeit Gottes betrifft, so herrscht auch hier nicht allgemeine prinzipielle Klarheit.

Panaetius' System hat infolge seiner starken platonischen Ader nur einen einzigen, ewigen, allmächtigen Gott, neben ihm nur die Gestirne[4]), die gewordenen Götter des Platonischen Timaeus, alle anderen Götter sind ihm nur „Gebilde fabelnder Dichter oder berechnender Staatsmänner"[5]) Posidonius folgt seinem Meister, glaubt aber noch an die den Luftraum erfüllenden Geister[6]), die jedoch keine Götter, sondern nur die Seelen der Verstorbenen sind. Seneca steht wohl auf demselben Standpunkte wie Panaetius. Die Götter des Volksglaubens nimmt er allegorisch. Er unterscheidet zwei

[1]) Es wird zwar (De brevitate vitae, K. 19) unter den möglichen Problemen der Philosophie genannt: quae materia sit dis, quae voluptas, quae forma, aber man braucht dies nicht notwendig von dem höchsten Gotte zu verstehen, man kann an die Sterne, die gewordenen Götter, denken. Auch richtet Seneca (ludus de morte Claudii, K 8) gegen den materiell. menschenähnlich gedachten Gott der Stoiker seinen Spott. Nat. Quaest. I, prol. heisst es von Gott: totus est ratio, die Vernunft aber erhält, wie oben schon bemerkt, in der Cons. ad Helviam das Beiwort incorporalis.

[2]) Zwar heisst es bei Epiktet (III, 13, 7): „Zeus ist bei sich selbst und ruht auf sich und betrachtet seine Verwaltung der Welt, wie sie ist, und hat dabei ihm geziemende Absichten", aber daraus folgt nur, dass er nicht der Welt immanent, sondern transcendent ist; keineswegs lässt sich sicher schliessen, dass er immateriell sei.

[3]) IX, 28. [4]) wie Schmekel, S. 190 mit Recht vermutet.

[5]) Schmekel a. a. O.

[6]) Schmekel, p. 243 und R. Heinze, Xenokrates, Leipzig 1892, S. 98.

Jupiter, einen des Volksglaubens, der auf dem Kapitol verehrt wird, den andren, der mit der Weltvernunft identisch ist[1].) Die Grazien der Griechen sind ihm wie Chrysipp die Göttinnen des Dankes und der Wohlthat[2]). Aber ausser dem höchsten Gotte sind ihm noch alle beweglichen Gestirne Götter[3].) Epiktet und Marc Aurel hingegen vereinigen den volkstümlichen und den philosophischen Glauben. Epiktet glaubt an Zeus, als den allmächtigen, weisen Schöpfer und Regierer der Welt[4]), ausserdem aber an alle guten Götter des Volksglaubens, an Demeter[5]), an Apollo[6]), die Moiren (I, 12), auch an Pluton, den er zu den guten zu rechnen scheint[7]), während ihm Hades, Acheron, Kokytos und Pyriphlegethon Fabelwesen sind[8]). „Alles ist voll von Göttern und Dämonen[9])." Aber auch von den Dämonen hält er nur die guten für wirklich existierend die bösen nicht[10]). Marc Aurel spricht von Asklepios und Demeter[11]), von „Helios mit den übrigen Göttern"[12]) als von wirklichen Wesen. Dagegen glaubt er nicht an die bösen Geister, die von den Wunderthätern ausgetrieben werden[13]). Alle drei aber, Seneca, Epiktet und Marc Aurel, haben den volkstümlichen Geisterglauben sinnvoll im Geiste ihrer Philosophie umgewandelt. Die guten Geister leben bei ihnen nicht ausserhalb, sondern innerhalb der Menschen. Die Vernunft des Menschen, ein Teil und Fragment der göttlichen Vernunft[14]), wird mit dem guten Dämon identifiziert, der nach dem griechischen Volksglauben jeden Menschen als Hüter und

---

[1]) Nat. Quaest. II, 45. [2]) De benef. I, 3. [3]) De benef. IV, 23.
[4]) III, 13, 4—7. [5]) II, 20, 32. [6]) III, 1, 18. [7]) II, 20, 32.
[8]) III, 13, 15. Vergl. Seneca Ep. 24, 18. [9]) III, 13, 15. [10]) I, 22, 16.
[11]) VI, 43.
[12]) VIII, 19. Dagegen scheint mir Klotho (IV, 34) bloss symbolisch gemeint. [13]) I, 6.
[14]) Epiktet I, 14, 6; auch II, 8, 11.

Schützer von Geburt an begleitete[1]). Seneca sagt: „Es sitzt ein unverletzlicher Geist in uns, der Beobachter unseres Gut- und Übeltuns, unser Hüter. Wie er von uns behandelt worden ist, so behandelt er uns wieder“ [2]). Er ist also gewissermassen das bessere, das ideale Ich, mit einem Kantischen Ausdrucke „der intelligible Charakter“ des Menschen. Dasselbe finden wir bei Epiktet und bei Marc Aurel. Epiktet sagt: „(Zeus) stellte jedem seinen Dämon als Vormund an die Seite und übergab ihn diesem zur Bewachung, einem nie schlafenden und nie zu betrügenden Hüter“ [3]). Und Marc Aurel wird nicht müde zu wiederholen, dass Zeus jedem einen Dämon als Leiter gegeben hat[4]), der gleich der Vernunft ist[5]), den es gilt von wirren Vorstellungen, Leidenschaft, Unzufriedenheit mit dem Schicksal rein zu verwahren[6]), dass Gott und der Dämon die beiden sittlichen Mächte sind[7]), dass sein Walten die Glückseligkeit bedeutet[8]).

Wenn nun Zeno und die alte Stoa die Gottheit oder das schöpferische Feuer mit Zeus, mit der Weltvernunft mit der Seele der Welt, mit der Natur (φύσις[9]), mit dem Schicksal (εἱμαρμένη) identifizieren[10]), so sind damit

[1]) Vergl. M. Heinze, Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie, I, Leipzig, 1883, S. 15. [2]) Ep. 41, 2.

[3]) I, 14, 12. [4]) V, 27. [5]) III, 3; III, 6; III, 7.

[6]) II, 13; III, 12; III, 16; VIII, 45.

[7]) V, 10. [8]) VII, 17.

[9]) die nie als tot, sondern immer als lebendig, schaffend, gedacht wird, so dass Marc Aurel (VII, 75) sagt: „Die Natur des Ganzen ging an die Weltschöpfung.“

[10]) Alle diese Begriffe sind gleichgesetzt in einem von Lactanz zweimal überlieferten Fragmente Zenos bei Pearson S. 92 f. Als siebenter ist hinzugefügt: necessitas rerum. Lactanz meint damit die logische und gesetzmässige Notwendigkeit, die die Stoiker mit ἀνάγκη ausdrücken. Dieser Terminus wird in den überlieferten Schriften, wie in den Fragmenten immer nur in Schlüssen gebraucht, um die logische Gesetzmässigkeit des Schlusses (vergl. M. Heinze, die Lehre vom Logos, S. 129) oder die in der Stoa davon nicht geschiedene objek-

ihre Bestimmungen noch nicht erschöpft. Es fehlt noch eine sehr wichtige: Die Gottheit oder das Urfeuer, oder die Natur oder die keimfähige Vernunft oder das Schicksal ist zugleich eine zielbewusste Vorsehung[1]). Es wird dadurch ihre Theologie zur Teleologie.

Kleanthes' realistischer Sinn widersprach zwar der Allmacht der Vorsehung[2]), er meinte, nach dem Fatum geschehe alles, nur ein Teil der Ereignisse aber nach der Vorsehung, aber Chrysipp kehrte, wenn auch, indem er auf die „Hindernisse und Hemmnisse" der Weltregierung hinwies, nicht ohne anthropomorphe Inkonsequenz[3]), zur Meinung Zenos zurück.

Die mittlere Stoa war viel zu platonisch, um der leidenden Materie, der Bedingung alles Unvollkommenen, grosse Macht beizulegen, sie hielt darum fest an der Allmacht der gütigen Vorsehung, an der höchsten Vollkommenheit der geschaffenen, bestehenden Welt.[4])

Für die römische Stoa wird dieses Walten einer gütigen Vorsehung ein Lieblingsdogma. Seneca meint, dass die Welt zufällig sei, ist ein arger Irrtum[5]). Der Mechanismus der Natur dient nicht unmittelbar dem Menschen. Regengüsse, Stürme, Erdbeben geschehen

---

tive Gesetzmässigkeit der Welt zu bezeichnen, aber nie wird die ἀνάγκη personifiziert. Aus gutem Grunde. Denn seit Plato ist sie gleich der blinden, ziellosen Notwendigkeit, fast dem Zufalle, τύχη, gleichbedeutend, jedenfalls das Gegenteil der Vorsehung. (Vergl. R. Heinze, Xenokrates S. 19, Anm. 1). Und auch von Marc Aurel (XII, 14) wird sie der Vorsehung direkt entgegengesetzt, indem er sagt: „Entweder ist das Schicksal eine Notwendigkeit und unübertretbare Ordnung, oder eine gnädige Vorsehung, oder ein Mischmasch ungelenkter Vergeblichkeit." Nach stoischer Lehre ist aber der zweite Fall die Wahrheit, das Schicksal ist eine gnädige Vorsehung. Die Gleichsetzung der Notwendigkeit mit dem Schicksal und ihre dadurch vollzogene Personifikation hat also Lactanz und ebenso Tertullian (Pearson S. 93) auf eigene Faust unternommen.

[1]) Zeno bei Pearson, p. 93 und öfter. [2]) Pearson p. 248 f.
[3]) Vergl. Pearson S. 249. [4]) Schmekel, S. 187, S. 244.
[5]) Nat. Quaest. I, prol.

nach Naturgesetzen[1]), die der höchste Gott einst in die Welt gelegt hat. Da sie dem Menschen schädlich sind, so sollte man sie nicht für Schickung der Götter halten. Dennoch, auch durch sie werden göttliche Absichten ausgeführt (divina exercentur[2]), die nur unserer beschränkten Erkenntnis verborgen sind. Epiktet's Götter sind nicht minder als die Senecas, die Lenker der menschlichen Schicksale und zwar scheint es, dass er wie Sokrates annahm, die Götter beachteten nicht bloss die Bewegungen der Himmelskörper, nicht bloss die Vorgänge auf der Erde, und die Schicksale der Gemeinwesen, sondern auch jede Bewegung des Einzelnen[3]). Der höchste Gott ordnet den grossen Staat, das Weltall, wie ein Hausherr sein Haus, wie ein Künstler seine Werke[4]); er bestimmt jedem Weltkörper, jedem Tiere, jedem Menschen seinen Beruf[5]). Er sendet auch den Philosophen der kynischen Schule, hinter der Epiktet in feiner Bescheidenheit seine eigne zurücktreten lässt, den Menschen als seinen Boten („als Seelsorger", würden wir sagen), um sie „über das Gute und Üble aufzuklären, dass sie in der Irre gehen und anderswo dessen Wesen suchen, wo es nicht ist, wo es aber ist, nicht erwägen"[6]). Marc Aurel könnte in einer götterlosen Welt, die der Vorsehung entbehrte, nicht leben[7]). Er ist überzeugt, dass die Götter existieren, obgleich sie, wie die Seele, unsichtbar sind[8]) und um die Dinge der Menschen sich kümmern und zwar gerecht, nach Würdigkeit, ihnen alles zuteilen[9]). Beide, sowohl Epiktet als Marc Aurel, betreiben noch eifriger als Seneca die Theodicee, die Rechtfertigung Gottes wegen des Übels. Epiktet sagt, gegen das Übel hätten wir die Stärke

[1]) De ira II, 27 und 28. Nat. Quaest. VI, 3.
[2]) De ira a. a. O.
[3]) I, 1, 6—11; I, 12, 1—3, [4]) III, 22, 4. I, 6, 7 ff.
[5]) III, 22, 5.
[6]) III, 22, 23. [7]) II, 11. [8]) XII, 28. [9]) IV, 10.

unserer Seele, und es sei der Vorteil des Übels, dass es diese in uns wecke, wie die Ungeheuer, die Herakles bekämpfte, den Vorteil hatten, seine Tapferkeit sichtbar zu machen und zu üben [1]). Und ferner: „Er (Zeus) ordnete Sommer und Winter, Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit, Tugend und Laster und alle solche Gegensätze zur Harmonie des Ganzen [2])." Marc Aurel aber schneidet jede gegen die Welt gerichtete Kritik des Menschen mit den Worten ab: „Nicht darf der Teil mit dem, was des Ganzen wegen geschieht, unzufrieden sein [3])." Diese Gedanken haben seitdem immer zum Rüstzeuge jeder Theodicee gehört.

Mit der Teleologie ist eine gewisse Entwicklung gegeben, jedenfalls die Bewegung zu einem gewissen Ziele, dem letzten Zwecke. „Das Schlechtere besteht des Besseren wegen, das Bessere eines um des anderen willen. Besser als die leblosen sind die belebten Wesen, besser aber als diese die vernünftigen Wesen", heisst es bei Marc Aurel [4]). So ist schliesslich der Mensch das letzte Ziel der Schöpfung und zwar der vernünftige Mensch, dessen Lebenszweck „in Betrachtung (der Schöpfung) und Folgerung daraus und in einer mit der Natur übereinstimmenden Lebensführung" besteht [5]). „Gott führte ihn als Zuschauer seiner und seiner Werke ein, und nicht bloss als Zuschauer, sondern auch als Erklärer", sagt Epiktet [6]). Und Seneca erklärt: Die Natur würde den Genuss ihrer selbst verlieren, wenn sie keinen Beobachter ihrer Schönheit hätte [7]).

Während aber die alte Stoa die Zweckmässigkeit der Welt so verstand, dass alles unmittelbar dem Menschen dienen sollte, dass z. B. auch die Wanzen zu dem Zwecke erschaffen seien, den Menschen nicht zu

---

[1]) I, 6, 23—36. [2]) I, 12, 16. [3]) IX, 39.
[4]) V, 16, noch deutlicher VII, 55 und XI, 10.
[5]) Epikt. I, 6, 21. [6]) I, 6 19. [7]) De otio, Kap. 5.

lange schlafen zu lassen [1]), hat sich die römische Stoa von dieser Enge und Beschränktheit des Blicks frei gehalten. Sie betrachtet zunächst jedes Wesen als Zweck an sich. „Jedem Teile der Natur ist gut, was die schaffende Natur des Ganzen hervorbringt, und jener zur Erhaltung dient“ [2]). So sind auch die Tiere zunächst für sich geschaffen, erst als Teile des Ganzen sind sie Vorstufen und darum Mittel für den Menschen. Die römische Stoa hat dieselbe weitsichtige Teleologie wie Leibniz, der ausdrücklich erklärt [3]): „Keine Substanz (und wie aus dem Zusammenhange hervorgeht auch kein Tier und kein Mensch) ist vor Gott unbedingt verächtlich oder schätzenswert. . . . . Diese Ansicht (die gegenteilige) wäre noch ein Überbleibsel des alten, übel berüchtigten Grundsatzes, wonach alles für den Menschen allein gemacht ist.“ Die alte Stoa hingegen hatte die engherzig anthropozentrische, in der Einzelausführung oft kindische Teleologie, die Chr. Wolff später aus der Leibniz'schen sich zurecht machte.

Für Seneca wird die Zweckmässigkeit der Welt ferner ein Hilfsmittel der Erklärung, das er überall da, wo ihm die bekannten Ursachen einer Erscheinung dazu nicht ausreichen, anwendet. Dass die Spiegelung nur deshalb in der Welt sei, damit wir die Sonne schauen, die uns bei direktem Sehen blenden würde [4]), das ist nur ein Beispiel immanenter Teleologie, da neben dem Zwecke auch Ursachen der Spiegelung angegeben werden. Aber daneben wird oft der Zweck als der einzige Grund angegeben, die voraufgehende Ursache fehlt, der Zweck wird also nicht mehr als Wirkung an die Ursache der Erfahrungswelt angekettet, die Teleologie wird transcendent, da die wirkende Ursache jenseits der Erfahrung

[1]) Plutarch, De Stoic. repugn. K. 21.
[2]) Marc Aurel, II, 3. [3]) Theodicee § 118.
[4]) Nat. Quaest. I, 17.

liegt. So hat der Mensch den Kopf oben und den Hals drehbar, damit er die Gestirne betrachten und überallhin seinen Blick richten könne [1]). Dass die Maulwürfe, die unterirdischen Mäuse und die in unterirdischen Teichen lebenden Tiere blind sind, dafür wird auch keine Ursache angegeben, sondern nur der Zweck, dass sie eben im Dunkeln ihr Leben führen und darum keinen ihnen überflüssigen Sinn haben sollen [2]). An diesem Beispiel zeigt sich zugleich der volle Gegensatz der stoischen Teleologie zu der modernen Theorie der Entwicklung durch Anpassung, wie sie Darwin und seine Nachfolger ausgebildet haben. Denn nach Darwin [3]) haben die Maulwürfe ursprünglich ebenso gute Augen wie die andern Nager, nur dass sie eben verkümmert sind. „Dieser Zustand der Augen rührt wahrscheinlich von fortwährendem Nichtgebrauche her, dessen Wirkung aber vielleicht durch natürliche Zuchtwahl unterstützt wird". Er meint, die Maulwürfe, deren Augen nicht vom Felle überwachsen und so geschützt würden, seien durch häufige Entzündungen der Augen zu Grunde gegangen.

Aus dem Vorsehungsglauben entsteht aber nicht bloss eine stets bereite Fertigkeit das scheinbar Zufällige zu erklären, sondern auch die Gemütsstimmung, die man Frömmigkeit nennt. Alles ist gut, das Übel dem Guten dienstbar oder ohnmächtig, darum keine der Gottheit ebenbürtige Macht. Epiktet findet es lächerlich, dass in Rom ein Altar des Fiebers ist, dieses also wie eine Gottheit verehrt wird [4]). Gott hegt väterliche Gesinnung gegen uns oder wenigstens gegen die Guten [5]). Die Götter wollen weder noch können sie schaden [6]).

---

[1]) De otio 5.

[2]) Nat. Quaest. III, 16.

[3]) Die Entstehung der Arten, 5. Kap., S. 160 der Übersetzung von J. V. Carus, 7. Aufl. Stuttgart, 1884.

[4]) Epiktet I, 19,6. [5]) Seneca de prov. 2.

[6]) Seneca, de ira, II, 27.

Die unsittlichen Fabeln der Dichter über Jupiter sind albern und schändlich[1]). Die Götter haben bei der Weltschöpfung eines jeden Lebenszeit und Schicksal zu seinem Besten bestimmt[2]). Die erste Stufe der Frömmigkeit ist an die Götter zu glauben, die zweite ihnen ihre Majestät und Güte wiederzugeben[3]).

Mit der stoischen Frömmigkeit hängt aufs engste zusammen ein Glaube, der sonst den Philosophen fremd war, der Glaube an Vorzeichen, die die Götter den Menschen über die ihnen bevorstehende Zukunft senden. Weder Plato noch Aristoteles, noch andre, die für die Stoiker führend waren, hatten das System der Mantik, der Kunst solche Zeichen zu deuten, ernst genommen. Sokrates hatte es als einen äusseren religiösen Gebrauch wie andre befolgt, mehr aus politischer Rücksicht als aus Überzeugung. Zeno dagegen hat ein besonderes Buch darüber geschrieben[4]). Er bewies seinen Glauben wohl nur durch das bei vielen Prophezeiungen beobachtete Eintreffen, später suchte man ihn auch durch die Voraussetzungen des Systems zu rechtfertigen.

Wenn die sichtbare Welt gewissermassen der Körper Gottes, die unsichtbare seine Seele, die den Körper durchdringt, die Welt mithin ein belebtes Wesen ist, so muss in ihr, wie in jedem Organismus eine Vereinheitlichung oder besser ausgedrückt, eine Tendenz zur Einheit herrschen. Wie in jedem Lebewesen das Leiden eines Teiles den andern in Mitleidenschaft zieht, so müssen die Vorgänge an dem einen äussersten Ende der Welt doch mit denen, die am andren äussersten Ende geschehen, im Zusammenhange stehen. Also wirken die Bewegungen der Sterne auch auf die Ereignisse auf der Erde und mittelbar auf das Leiden und Thun der Men-

[1]) Seneca, De vita beata, c. 26, De brev. vitae, c. 16.
[2]) Seneca, de benef. VI, 23. De prov. 5. [3]) Seneca, Ep. 95, 50.
[4]) Pearson, p. 29.

schen. Es gilt nur die besonderen Gesetze dieses Zusammenhanges durch Beobachtung zu finden, wie die Astrologen gethan haben und noch thun. Die Sterne nun sind grosse Weltkörper, oder sie wandeln wenigstens in grossen Bahnen, ihre Herrschaft über die Erde und alles irdische Leben lässt sich nach einfacher Mechanik begreifen. Dass aber kleine Ereignisse, wie Vogelflug. Richtung des Blitzes, Lage der Eingeweide des getöteten Opfertieres, kurz alle die Erscheinungen, aus denen der Priester wahrsagte, wirklich bedeutungsvolle seien, das konnte man nur aus der besonderen Vorsehung der Götter ableiten, die gewissen äusseren, scheinbar zufälligen Begebenheiten gewisse Erlebnisse des Menschen zugeordnet haben.

So hatte Chrysipp den stoischen Glauben an die Mantik zu begründen gesucht[1]). Panaetius aber verwarf ihn ganz und gar[2]). Der, wie schon oben bemerkt, weniger selbständige Posidonius kehrte zur Lehre Chrysipps zurück, er fügte sogar noch eine neue Art der Mantik hinzu, die sogenannte „natürliche", die keines vermittelnden Zeichens bedarf, die unmittelbar, ohne die Sinne die Zukunft voraussieht, freilich nur in gewissen ausserordentlichen Zuständen, in manchen Träumen und in der sogenannten Ekstase, dem Zustande des Hellsehens, in dem der Geist vom Körper getrennt, die Schranken der Sinne überschreitet und die Zukunft schaut[3]). Diese durchaus orientalische Methode der Erkenntnis, die Ekstase, hat Posidonius zuerst in die Philosophie eingeführt, ein gefährliches Element, von dem später alles gesunde Denken überwuchert wurde. Doch vermochte er in der mittleren Stoa nicht durchzudringen. Es blieb in ihr die gegen die Mantik gerichtete Anschauung, wenn nicht herrschend, doch stark

[1]) Vergl. Schmekel, S. 191 ff. [2]) Schmekel a. a. O.
[3]) Vergl. Schmekel, p. 246 ff.

verbreitet. Der Stoiker Blossius aus Cumae, der Lehrer und Freund des Tiberius Sempronius Gracchus, erklärte am Morgen des Tages, der für Gracchus so verhängnisvoll werden sollte, als nach andern ungünstigen Vorzeichen ein von einem Raben hinabgestossener Dachziegel Tiberius vor die Füsse gefallen war und selbst die mutigsten seiner Freunde erschreckt hatte, „es sei eine Schande und eine Feigheit, wenn Tiberius, der Sohn des Gracchus, der Enkel des Scipio Afrikanus, der Tribun des römischen Volkes aus Furcht vor einem Raben auf die ihn rufenden Bürger nicht hören wollte[1])."

Die römische Stoa kehrte zunächst nicht zu dieser hellenischen Auffassung der Dinge zurück. Seneca erwähnt sogar von seinem Lehrer Attalus[2]), dass er sich eigens der Mantik gewidmet habe. Seneca selbst ist zu sehr Römer, um sich von dem Glauben an Vorzeichen frei zu machen. Die Götter verkünden nach ihm durch die Blitze die Zukunft, „und nicht bloss ein oder das andre Ereignis, sondern sogar die lange Reihe der bevorstehenden Schicksale"[3]). „Die Bedeutungen des Ganges der 5 Planeten hat die Beobachtung der Chaldäer aufgenommen. Aber die vielen Tausende der andren Sterne, glaubst du, dass sie müssig leuchten?"[4]) Jedes Tier verkündet uns etwas durch die Art seiner Bewegung und durch seine Begegnung mit uns[5]). Aber diese Zusammenhänge, die die Götter gefügt haben, sind noch nicht alle erforscht.

Epiktet nimmt alle Arten der Wahrsagung ernst, Orakel[6]), Eingeweideschau, Deutung des Vogelfluges[7]) und der Traumgesichte[8]). Aber er misst ihnen keinen wesentlichen Wert bei. Sie können nur über das, was uns von aussen treffen wird, Auskunft geben, über das

[1]) Plutarch, Tib. Gracchus, K. 17. [2]) Nat. Quaest. II, 48.
[3]) Nat. Quaest. II, 32. [4]) a. a. O. [5]) a. a. O.
[6]) III, 1, 16. [7]) I, 17, 18 f. [8]) II, 16, 17.

Wichtigste, das Wesen des Guten und des Bösen, kann nur „der Wahrsager in unserem Inneren" uns belehren[1]). Marc Aurel ist überzeugt von der Hilfe, die die Götter den Menschen durch Träume und Orakel gewähren[2]), teilt aber nicht den Volksglauben an Wunderthaten und Gaukler[3]).

So finden wir im Gottesbegriffe der Stoiker sehr verschiedenartige Elemente vermischt: Materialismus und Immaterialismus, Vielheit und Einheit, Pantheismus, der immer wieder betont wird, und dennoch zugleich bei manchen einen damit unvereinbaren Dualismus, Spiritualismus und Anthropomorphismus. Eine Bestimmung jedoch steht ohne Schwanken für alle Anhänger der Stoa fest, nämlich, dass die Welt vom höchsten Gotte erschaffen, ewig von seiner Hand gelenkt werde. Diese Anschauung spricht sich aus in dem von Stobaeus aufbewahrten Hymnus des Kleanthes auf den höchsten Gott[4]):

Der Unsterblichen Höchster, vielnamiger, ewig allmächt'ger
Zeus, Urheber der Schöpfung, das All dem Gesetze nach lenkend,
Sei mir gegrüsst! Denn es soll dich ein jeder der Sterblichen grüssen.
Sind wir doch deines Geschlechts, durch Vernunft und Sprache dir ähnlich,
Wir allein, so viel auch Lebendiges wandelt auf Erden.
Darum rühme ich dich, dein Walten besinge ich ewig.
Dir nur gehorchet das Weltall, das um die Erde sich drehet,
Wie du es führst, und lässt sich von dir nur willig beherrschen.
Dir nur dienet, gehalten in nimmer bezwinglichen Händen,
Niemals ermattender Kraft, zweischneidig und feurig der Blitzstrahl.
Seinen gewaltigen Schlägen ist alle Natur unterworfen.
Durch ihn bringst du zur Macht die Vernunft, die, allen gemeinsam,
Allwärts schreitet, die grossen und kleinen Gestirne durchdringend.
Nichts auf Erden geschieht, o Gott, ohn' deine Bewill'gung,
Noch im feur'gen Gewölbe des Himmels, noch in der Meerflut.
Es sei denn, was die Bösen im Unverstande begehen.

[1]) II, 7, 1—3.
[2]) IX, 27; auch I, 17. [3]) I, 6.
[4]) Pearson p. 274 f.

Du verstehst Ungrades und Grades zu richten, das Wirre
Zu entwirren und auch das Feindliche freundlich zu machen.
So hast du Schlechtes mit Gutem zur Einheit zusammengewoben,
Dass ein vernünftiges, ew'ges Gesetz das All durchwaltet,
Das die Menschen, so weit sie böse sind, fliehend nicht achten,
Die Unseligen, die, nach dem Guten beständig verlangend,
Gottes gemeinsame Ordnung nicht sehend noch hörend erkennen,
Statt, ihr gehorsam, ein edles, besonnenes Leben zu führen.
Selbstisch, ohne Besinnung erjagen sie Übel auf Übel
Teils für des Ruhmes Glanz der Eifersucht sich ergebend,
Teils auf schnöden Gewinn masslos und ziellos gerichtet,
Andre, entbehrend der Kraft, auf des Körpers erschlaffende Lüste,
Und trotz allem Bemüh'n das Ziel des Strebens verfehlend.
Doch du, allspendender Zeus, schwarzwolkiger Schleudrer des Blitzstrahls,
Rette das Menschengeschlecht von seinem verderblichen Irrwahn,
Treibe ihn aus von den Seelen und gieb, dass sie finden die Ordnung,
Der du selber gehorchst, mit Gerechtigkeit jegliches lenkend,
Dass, wie die Menschen du ehrst, wir wieder vergeltend dich ehren,
Rühmend beständig dein Thun, so wie es den Sterblichen zukommt.
Denn es giebt für die Menschen und Götter kein höheres Vorrecht
Als das Gesetz, das beiden gemeinsam, gebührend zu preisen.

Und das gleichfalls von Kleanthes stammende Gebet, das sich aus der stoischen Theologie ergiebt, lautet:[1])

Ihr beide, Zeus und Schicksal, führet mich dahin,
Wohin ihr mich bestimmt habt; folgen will ich euch
Ohn' jedes Zaudern. Sollt' ich ungehorsam sein,
So müsst' ich, bösen Sinns, doch gleichen Weges geh'n.

[1]) Epiktet, Ench. Schluss. Seneca, Ep. 107, 10 ff.

III. Abschnitt.

Die Logik.

1. Kapitel.

Die formale Logik.

Die Dialektik, wie Xenokrates sagte, die bei den Stoikern in Logik umgenannt wird, umfasst bei ihnen wie bei den Alten überhaupt, sowohl das, was wir formale Logik, wie das, was wir Erkenntnistheorie nennen.

In der Ordnung des Lehrganges, wenn auch nicht in der Wichtigkeit für das System stellte Chrysipp die Logik den andern zwei Teilen der Philosophie voran,[1]) so dass sie der grundlegende Teil wurde. Dies war wohl die Ursache, warum Chrysipp, dem es am meisten um die schulmässige Ausbildung der Lehre zu thun war, ihr eine sehr ausgedehnte schriftstellerische Thätigkeit widmete. Er schrieb 311 Bücher logischen Inhaltes,[2]) deren Ergebnis freilich der Grösse seiner Mühe keineswegs entspricht.

Was Chrysipp — denn er kommt fast allein in Betracht — über die Urteile gelehrt hat, gehört in die Sprachwissenschaft und wird unter diesem Kapitel zu behandeln sein. Was die ganze Stoa vom Begriffe lehrt, fällt unter die bald darzustellende Erkenntnistheorie. Hier, für die formale Logik, wäre nur zu bemerken, dass sie zuerst die wichtige Unterscheidung der Teilung eines konkreten Ganzen in seine Teile und einer Gattung in ihre Arten, der partitio und der divisio betont hat.[3])

[1]) Plutarch: de Stoic. repugn. Cap. 9 A u. E.

[2]) Vergl. C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande. I, Leipzig 1856, S. 404.

[3]) Prantl, a. a. O., S. 422.

Das Wesentlichste aber ihrer formalen Logik ist die Lehre vom Schlusse und denjenigen logischen Begriffen, die damit notwendig zusammenhängen.

Aristoteles hatte den Syllogismus, d. h. den deduktiven Schluss erforscht und seine Gesetze dargestellt. Die Induktion hingegen, den Weg vom Einzelnen zum Allgemeinen, hatte er weniger beleuchtet. Hier hätte die nachfolgende Wissenschaft sich Verdienste erwerben können. Die Stoa aber scheint in der formalen Logik nicht nach strenger Wissenschaft, sondern, indem sie dieselbe als Unterabteilung ihrer „Logik", Dialektik nannte, wirklich nach Dialektik, nicht in Platos sondern in Aristoteles' Sinne, also nach der Lehre vom bloss Wahrscheinlichen, nach blosser Überredungskunst gestrebt zu haben.[1]) Die Stoiker haben darum den kategorischen Schluss, auf den Aristoteles sich beschränkte, nicht weiter entwickelt,[2]) dafür aber zwei neue Arten, den hypothetischen und den disjunktiven Schluss eingeführt.

Eine merkwürdige Vorliebe zeigen sie für das hypothetische Urteil, die von Prantl aus ihrem grammatischen und rethorischen, nicht eigentlich logischen Ausgangspunkte erklärt wird[3]) und schliesslich auf das disjunktive Urteil sich überträgt, weil dieses sehr leicht zum hypothetischen umgebildet werden kann. Z. B. A ist entweder B oder C, heisst in hypothetischer Form: Wenn A nicht B ist, ist es C; oder: Wenn A nicht C ist, ist es B.

Wie sie alles in hypothetische Form brachten und dabei nicht mit Aristoteles' Behutsamkeit verfahren, zeigt ihre Behandlung der Aristotelischen Lehre vom äusseren Zeichen, Symptome (*σημεῖον*). Aristoteles' Beispiel ist: „Sie hat Milch, also hat sie geboren." Der erste Satz enthält das Zeichen, aus dem der zweite geschlossen

---

[1]) Vergl. Prantl, a. a. O. S. 469.
[2]) Prantl, a. a. O. S. 468. [3]) Ebenda S. 469.

wird. Wenn man diesen Schluss in die deduktiv syllogistische Form bringt, lautet er: Ein Weib, das geboren hat, hat Milch. — Diese hat Milch. — Also hat diese geboren. Es ist also ein Schluss nach der zweiten Figur, in der das gemeinsame Prädikat der Prämissen der Mittelbegriff ist.[1]) Da aber aus bejahenden Urteilen in der zweiten Figur kein zwingender Schluss möglich ist, so rechnet Aristoteles den Schluss aus dem Zeichen nur zum Wahrscheinlichen, nicht zum Wahren.

Die Stoiker machen nun aus dem Zeichen den Vordersatz eines hypothetischen Urteils und nennen es enthüllend (ἐκκαλυπτικόν), insofern als es den Bestand des Nachsatzes aus sich heraus enthüllt: Wenn diese Milch hat, hat sie geboren.[2]) In diesem Beispiele bezeichnet der Vordersatz den Erkenntnisgrund, der Nachsatz die Folge. Und die Stoiker erkannten nun die sehr wichtigen Sätze, die später folgendermassen ausgedrückt wurden: Mit dem Grunde ist die Folge gegeben. Ist der Grund aufgehoben, so ist die Folge aufgehoben. Aber: mit der Folge ist nicht der Grund gegeben. Dagegen: Mit der Aufhebung der Folge ist der Grund aufgehoben.[3]) Dies wurde in anderen Beispielen, in denen der Vordersatz den Realgrund enthält, den die Stoa freilich nicht vom Erkenntnisgrunde schied, noch wichtiger z. B. in dem Schulbeispiele der Stoa: „Wenn es Tag ist, ist es hell.“ Obgleich auch dieses Beispiel nicht sehr geeignet ist, erkennt man doch daran,

[1]) Diese Reduktion auf den Syllogismus führt Aristoteles nicht aus, aber sie liegt doch stillschweigend zu Grunde.

[2]) Prantl, a. a. O. S. 458.

[3]) Dies ist nicht mit denselben Worten, wohl aber dem Sinne nach in folgenden Sätzen enthalten: „Wenn der Vordersatz angenommen wird, wird auch der Nachsatz angenommen, und mit Aufhebung des Nachsatzes wird auch der Vordersatz aufgehoben. Denn, wäre der Vordersatz, so wäre auch der Nachsatz. Mit Annahme des Nachsatzes aber wird durchaus nicht der Vordersatz gesetzt.“ Vergl. Prantl a. a. O. S. 486, Anm. 204.

dass zwar eine Ursache eine bestimmte Wirkung, eine Wirkung aber verschiedene Ursachen haben kann, die hypothetische Schlussfolge nicht ohne weiteres umgekehrt werden darf, wie z. B. im obigen Falle, aus der Helligkeit, da sie durch Kerzenlicht bewirkt sein kann, nicht ohne weiteres folgt, dass es Tag ist, dass die Sonne scheint.[1]) Diese Wahrheit, dass das Kausalitätsverhältnis beim Schliessen nicht ohne weiteres umgekehrt werden kann, scheint von den Stoikern zuerst gesehen worden zu sein. Auf vielen Gebieten der Wissenschaft, besonders in der Geschichte kommt sie oft genug zur Anwendung. So, wenn man sich bewusst wird, dass es für eine That nicht nur einen, sondern sehr verschiedene Beweggründe geben kann.

Ein weiteres nicht unfruchtbares Nachdenken über das Kausalverhältnis zeigt sich in der Unterscheidung der erschöpfenden Ursache (*συνεκτικὸν αἴτιον*), Mitursache (*συναίτιον*) und beihelfenden Ursache (*συνεργόν*),[2]) die Seneca angenommen hat, indem er die erste als causa efficiens, die zweite als causa praecedens, die dritte als causa superveniens, wenn nicht ganz in demselben, doch in sehr ähnlichem Sinne, wie Chrysipp bestimmt hat.[3])

Wenn man bedenkt, wie mannigfach in der neuen Logik die Definitionen von „Ursache", „Bedingung", „Veranlassung" und verwandten Begriffen sind, so wird man diese ersten Distinktionen der Stoiker nicht für so wertlos halten, wie Prantl thut.[4]) Dass oft kindische und spitzfindige Fragen von Chrysipp behandelt wurden, ist sicher. Dass oft in sehr grober Weise das logisch Formale, und das empirisch Thatsächliche verwechselt wurden, indem man z. B. das Fehlen eines Gliedes der

[1]) Dieses Beispiel wird bei Prantl a. a. O. angegeben.
[2]) Vergl. Prantl I, S. 462.
[3]) Ep. 87, 30 und 31. Ep. 65, 14.
[4]) S. 462. Er nennt sie geradezu „läppisch".

Disjunktion, das doch nur die Erfahrung feststellt, zu den falschen Schlussweisen rechnete.[1]) dass die ganze Logik der alten Stoa nicht sehr scharfsinnig ist, sei Prantl zugegeben. Dass sie völlig gedankenlos sei, wie er meint, kann ich ihm mit Rücksicht auf das oben Ausgeführte nicht zugeben.

Die mittlere Stoa hat der logischen Theorie der Schule nichts zugefügt.[2])

Die römische Stoa schätzt den Syllogismus, besonders die Auflösung der Fangschlüsse, in der alten Stoa ein wichtiges Thema.[3]) viel geringer. Seneca hält sie für überflüssig,[4]) da die Sophismen dem Unwissenden nichts schaden, dem Wissenden nichts helfen.

Epiktet achtet überhaupt die ganze theoretische Philosophie geringer, als die praktische. Das erste, was man zu erlernen hat, ist nach ihm die Beherrschung der Leidenschaften, das zweite, die Erfüllung der mannigfachen Pflichten, die aus den natürlichen und aus den durch die Gesellschaft hinzugefügten Beziehungen dem Menschen als Sohn, Bruder, Vater, Bürger u. s. w., erwachsen. Erst der dritte, am wenigsten wichtige Teil ist die Erwerbung der intellektuellen Sicherheit und Unbetrügbarkeit. Dazu erst gehört die Beschäftigung mit der formalen Logik, mit den umschlagenden Urteilen (*μεταπίπτοντες*), die durch die Zeit aus wahren zu falschen werden, (z. B.: wenn Dion lebt, wird er leben)[5]) mit den schlüssigen Syllogismen, mit den hypothetischen Schlüssen, mit den Fangschlüssen.[6]) Dass er aber wieder-

[1]) Prantl I, S. 487.

[2]) Schmekel weiss weder von Panaetius (S. 208 ff.) noch von Posidonius (S. 269) in dieser Hinsicht etwas zu berichten.

[3]) Prantl I, 487 f.

[4]) Ep. 45, 5 und 8; Ep. 48, 6.

[5]) Vergl. Prantl I, 466. Auch Epiktet, Diss. I, 7, 13 ff.

[6]) Dies alles ist am bündigsten entwickelt III, 2, fast gleich auch III, 12; *τοὺς ψευδομένους* muss man wohl auffassen als gleichbedeu-

holt[1]) gleich Seneca gegen die Überschätzung der logischen Spielereien eifert, das beweist einen hohen Grad des Beharrungsvermögens derselben in der stoischen Schule.

Die wirkliche, ernste Logik verachtete Epiktet nicht. Sie ist ein Mittel der Unterscheidung, Forschung und Wägung.[2]) Sie ist eine Vorbedingung des richtigen Handelns, besonders der Konsequenz[3]). Unrichtig zu schliessen ist daher eine Pflichtwidrigkeit[4]). So hält sich Epiktet trotz seiner Hochschätzung Chrysipps frei von dessen Lust an eitler Spitzfindigkeit. Denselben Standpunkt den dialektischen Neigungen der Schule gegenüber nimmt Marc Aurel ein[5]).

Eine besondere Nachwirkung hatte die stoische Logik dadurch, dass die Schule eine Reihe neuer Termini prägte, die allgemein angenommen wurden. Insbesondere diejenigen, die ins Lateinische übersetzt wurden, blieben durch das ganze Mittelalter bis zur Gegenwart in Geltung. Z. B. wie die Stoiker *διαίρεσις* und *μερισμός* unterschieden, so die Römer seit Cicero divisio und partitio,[6]) die stoische *ἔννοια* = Begriff ward „notio.[7]) *Διεζευγμένον*, Gliederung, wird disjunctio.[8]) Insbesondere aber ist es die oben dargestellte Lehre von Grund und Folge, die auch in der formalen Logik die Arbeit der Schule nicht ganz vergeblich erscheinen lässt.

---

tend mit *ψευδεῖς*. Prantl I, S. 487. — Vielleicht sagt Epiktet das erste statt des letzten, weil er an den historisch gewordenen „Lügner" der Megariker denkt, den Cicero auf folgende Form bringt: „Wenn du sagst, ich lüge und dies wahr ist, lügst du dann oder sagst du die Wahrheit?" Vergl. Prantl, I, S. 51.

[1]) Ausser III, 2 auch I, 29, 55 f; II, 23, 44; III, 12, 14 ff.
[2]) I, 17, 10. [3]) I, 7, 28. [4]) I, 7, 21 u. 33. [5]) Vergl. I, 17.
[6]) Prantl I, S. 517. [7]) Prantl ebenda. [8]) Prantl S. 521

2. Kapitel.

Die Erkenntnistheorie.

Wichtiger als die formale Logik ist die Erkenntnistheorie der Stoiker, sowohl für ihr System, als auch für die Weiterentwicklung des Erkenntnisproblemes. Wie in der Metaphysik der naive Materialismus, so ist auch hier das Naivste, der Sensualismus ihre Grundanschauung, von der aus sie sich allerdings zur Anerkennung, bisweilen sogar zur bewussten Unterscheidung einer nicht sinnlichen, sondern die Ergebnisse der Sinne bearbeitenden Fähigkeit erhoben.

Das Element aller Erkenntnis ist die Empfindung (αἴσθησις). Sie ist aber selbst noch keine Erkenntnis, weil sie, an sich, unmittelbar einheitlich, Subjekt und Objekt noch nicht unterscheidet. Wahrscheinlich deshalb nennt Zeno sie immmer wahr,[1]) sie kann nicht irren, weil sie kein Objekt hat.[2]) Anders verhält es sich mit der Vorstellung (φαντασία), die bei Aristoteles wesentlich das Erinnerungsbild, bei den Stoikern aber sowohl dieses als auch die Empfindung nach ihrer Spaltung in die subjektive und die objektive Seite, also die sinnliche Vorstellung bedeutet.[3]) Sie ist nach Zeno ein Abdruck

[1]) Vergl. Frg. 8. Pearson S. 61.

[2]) Freilich ist auch wieder von einer Empfindung (αἴσθησις) nach der Prüfung und Zustimmung, von der weiter unten zu sprechen sein wird, die Rede. Vergl. A. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa, Stuttgart, 1890, S. 124. (Dieses Buch von Bonhöffer wird im folgenden immer mit I, sein zweites, die Ethik des Stoikers Epiktet, Stuttgart, 1894, mit II bezeichnet werden). Die Terminologie der Stoiker ist eben nicht immer scharf und reinlich.

[3]) Vergl. Diog. L. VII, 1, 51.

des Gegenstandes in der Seele (τύπωσις ἐν ψυχῇ)[1]). Ob das in die Seele geprägte Bild dem Objekt entspricht, ob überhaupt ein entsprechendes Objekt existiert, dafür giebt er wiederum nur ein sehr naives Kriterium, nämlich die Greifbarkeit, die Vorstellung muss eine greifbare (καταληπτική) sein, was natürlich nur den Sinn hat, dass nicht sie, sondern ihr Objekt greifbar sei.[2]) Es ist dies zwar ein dürftiges Kriterium und appelliert von den Sinnen im allgemeinen an einen Sinn, an den Tastsinn, es gilt nur für die Existenz oder Nichtexistenz von Objekten, es ist, streng gefasst, nicht zu gebrauchen, wo es sich um Wahrheit oder Unwahrheit der Beziehungen zwischen Objekten oder um die Gesetze der Erscheinungen handelt. Indessen, dieses naive Kriterium ist ganz und gar aus dem naiven Geiste der stoischen Metaphysik geboren, es ist echt materialistisch, da ja Materie nicht anders, denn als das Greifbare, Tastbare definiert werden kann.

Des Panaetius feiner Geist konnte sich mit diesem Prüfsteine der Wahrheit nicht begnügen. Karneades hatte gegen die stoische Lehre der absoluten Wahrheit der greifbaren Vorstellung den Einwand erhoben, dass sich jeder Vorstellung eine gleich glaubhafte entgegenstellen liesse, dass man besonders über die Identität

---

[1]) Vergl. Zeno Fragm. 7 (Pearson S. 61) und die Erläuterung, die Diog. L. VII, 1, 45 durch die Herleitung dieser Bezeichnung der Vorstellung vom Abdrucke (τύπος) des Siegelringes im Wachse giebt, ganz übereinstimmend mit Kleanthes, Fragm. 3 (Pearson S. 237). Τύπος hat also in der Stoa einen anderen Sinn als bei Aristoteles, bei dem es ursprünglich das Modell des Bildhauers, dann im übertragenen Sinne die „Skizze" bedeutet. Vergl. Trendelenburg, Elementa logices Aristoteleae, 9. ed. Berolini, 1892, p. 49 sq.

[2]) Es giebt noch eine andere mögliche Erklärung der φαντασία καταληπτική, nämlich im aktiven Sinne, als einer Vorstellung, die uns ergreift und unsere Zustimmung erzwingt. So Zeller III, 1[3], 83, der übrigens mit „begrifflicher Vorstellung" eine ganz und gar unbrauchbare Übersetzung giebt, und M. Heinze (zur Erkenntnislehre

von Personen irren könne. Dadurch fühlte Panaetius sich bewogen die Brauchbarkeit des stoischen Kriteriums zu prüfen und zu lehren, dass nicht die Sinne, sondern der Verstand entscheide, „ob und welches der wahrgenommenen Merkmale das Wesen der Sache ausdrückt und daher einen richtigen Schluss gestattet." Das Gleiche war Posidonius' Lehre,[1]) der dem prüfenden Ver-

der Stoiker, Leipzig 1886, S. 24 und 28 ff.), der schliesslich meint (a. a. O. S. 29), dass die Stoiker mit dem Adjektiv κ. vielleicht eine Zweideutigkeit beabsichtigt haben, indem sie es teils aktiv als „ergreifend", teils passiv als „ergreifbar" verstanden wissen wollten. Ich möchte noch weiter gehen und wie oben bei Chrysipp in einer andern Frage nachgewiesen wurde, ein Schwanken dieses Schulhauptes oder auch der ganzen alten Stoa zwischen beiden Bedeutungen annehmen. Der endgiltige Sinn aber, glaube ich, war ein passiver: das greifbare Objekt der Vorstellung. Dass φαντασία nicht bloss die Vorstellung, sondern auch ihr Objekt bedeutet, beweist Bonhöffer I, S. 231; auch übersetzt es ja Cicero, (Acad. I, 40) mit visum und bezeugt ausdrücklich (Acad. I, 41, Pearson, p. 71): „Was vom Sinne ergriffen ist, das nannte er (Zeno) selbst Sinn." Also das Subjektive wurde zur Bezeichnung des Objektiven gebraucht. Was aber das Adjektiv betrifft, so sind freilich, wie Bonhöffer (I, S. 161) bemerkt, die Adjektive auf -ικός immer aktiven Sinnes; aber mit καταληπτικός gleichbedeutend steht das zweifellos passive καταληπτός Epiktet IV, 4, 13 (wo Schenkl ohne Grund die Überlieferung ändert)! Und diese oder die andere Form übersetzt Cicero (Acad. I, 41) mit comprehensibile. Wenn die Stoiker auch das erste passivisch anwandten, so „hätte dies bei der gewaltthätigen Art, mit welcher sie die griechische Sprache behandelten, nichts Befremdendes" (Bonhöffer I, S. 163). Auch προαιρετικός wird in passivem Sinne gebraucht. Vergl. Epiktet I, 4, 1; II, 13, 10; III, 3, 14 und 15; III, 7, 5 und öfter. Ferner spricht von den Stellen, die Heinze anführt, eine für meine Auffassung, nämlich die, wo Sextus Empiricus sagt, die φ. κ. der Stoiker erfasse die Objekte (Heinze S. 27), keine aber kategorisch dagegen. Zudem würde die Auffassung, dass wir von den Objekten, nicht die Objekte von uns ergriffen werden, sehr schlecht stimmen zu dem Sinne der κατάληψις, die immer als Thun, nie als Leiden gemeint ist, und zu der grossen auf seiner Selbstthätigkeit beruhenden Souveränität des führenden Seelenteils, von der unten noch weiter die Rede sein wird.

[1]) Vergl. Schmekel, S. 355 f.

stande den Namen aufrechte Vernunft (λόγος ὀρθός) gab.[1]) Leider sind wir über ihre Neuerung nicht genauer unterrichtet.

In der römischen Stoa treten die erkenntnistheoretischen Fragen vor den praktischen sehr zurück, darum finden wir in ihr keine Weiterführung der Frage des Kriteriums. Seneca scheint die „greifbaren Vorstellungen" aufgegeben zu haben, denn er hat sie nicht übersetzt und erwähnt sie nie ausdrücklich. Dagegen verlangt er vom menschlichen Geiste: „er solle, den Sinnen folgend, durch sie sich auf die Aussenwelt erstrecken, dennoch aber der Sinne und seiner mächtig bleiben".[2]) Und nur angedeutet wird die „greifbare Vorstellung", wenn er von der Vernunft erwartet, „dass sie in Meinungen, Ergreifungen (comprehensionibus) und Überredungen nicht hängen bleibe.[3])"

Epiktet und Marc Aurel haben die greifbare Vorstellung ausdrücklich wieder aufgenommen.[4])

Freilich — und das ist ein sehr bedeutungsvolles Moment — die greifbare Vorstellung wirkt nicht so, dass wir dabei rein passiv bleiben. Sie löst gewissermassen nur unsere Thätigkeit aus, nämlich die Zustimmung (συγκατάθεσις), kraft deren wir ihr Wirklichkeit oder Unwirklichkeit zusprechen.[5]) Es wird somit die Anerkennung der Wahrheit ein Akt des Willens. Zeno, Kleanthes und Chrysipp haben kaum je das Bedenken gefühlt, dass der Wille doch nicht über Wahrheit und Unwahrheit entscheiden könne. Posidonius und Panaetius hingegen haben wohl gerade aus der Thätigkeit, die im Zustimmen liegt, geschlossen, dass dies Zu-

[1]) Vergl. Schmekel S. 268. M. Heinze (die Lehre vom Logos S. 150) bringt die „aufrechte Vernunft" mit dem allgemeinen, die Welt beherrschenden Logos in Zusammenhang.

[2]) De vita beata, Cap. 8. [3]) Ebenda.

[4]) Epiktet, III, 8, Marc Aurel, VII, 54. IX, 6. IV, 22.

[5]) Zeno fr. 19 (Pearson S. 70), fr. 33. (S. 85).

stimmen nicht Sache des immer passiven Sinneseindruckes sein kann, sondern ein höheres Seelenvermögen, die Vernunft, schon zur Gewinnung der ersten Elemente der Erkenntnis unentbehrlich ist. Und auch Epiktet und Marc Aurel waren sich sehr wohl der denkenden Thätigkeit bewusst, die der Vorstellung den Charakter „wahr" oder „unwahr" aufdrückt. Epiktet verlangt „eine ungeprüfte Vorstellung nicht anzunehmen" so wie Sokrates verlangt hatte, nicht ein ungeprüftes Leben zu führen.[1]) Und Marc Aurel empfiehlt „an der Vorstellung kunstvoll zu arbeiten, damit nicht unbeachtet etwas Ungreifbares einfliesse".[2])

Mit dieser Einführung der Zustimmung ist der Weg des Sensualismus verlassen. Wie sehr auch die Stoiker nach konsequenter Durchführung desselben strebten, die Wahrheit ist mächtiger als das theoretische Prinzip. Es ist eben unmöglich die Thatsache zu verkennen, dass das eigentlich menschliche Denken im Gegensatze zum tierischen, die Empfindungen als Material benützt aber nicht in den Empfindungen aufgeht. Auch keiner der späteren Sensualisten hat dies vermocht. Selbst Condillac, der am konsequentesten sich bemüht hat, jede Aktivität seiner beseelten Statue zu leugnen, muss schliesslich doch die Reflexion, d. h. die Analyse und Synthese als Thätigkeiten der Seele zugeben[3]).

[1]) III, 12, 15. Im Sinne der Alten freilich klingt es wieder, wenn es in demselben Kapitel heisst: jede wahre Vorstellung habe von Natur ein Kennzeichen. [2]) VII, 54.

[3]) Aufmerksamkeit, Vergleichen, Urteilen, auch Abstrahieren soweit es infolge der mehreren Zuständen gemeinsamen Lust und Unlust geschieht, alles dies sind nach Condillac (Abhandlung über die Empfindungen, deutsch von E. Johnson, Berlin 1870, 1. Teil, 4. Kap, S. 45) passive Vorgänge in der Seele, jedenfalls nur von der grösseren oder geringeren Intensität der Vorstellung, nicht von irgend einer Kraft abhängig. Der Tastsinn aber giebt ihr den Begriff des äusseren Körpers, in dem sie verschiedene Empfindungen vereinigt denkt. „Diese Aufmerksamkeit nun, welche die Empfin-

Indem nun die Stoa die stete Prüfung des sinnlichen Eindruckes an die Schwelle des Erkennens stellt, hat sie in den älteren Vertretern unbewusst, in den späteren bewusst, — Kantisch ausgedrückt, — dem grossen Gegensatze der Rezeptivität der Sinnlichkeit und der Spontaneität des Verstandes Ausdruck gegeben. Allerdings stellt ja schon Plato überall der Empfindung das Denken, der wechselnden Mannigfaltigkeit der sinnlichen Objekte die Einheit und die Unveränderlichkeit des wahrhaft Seienden gegenüber. Aber er bezeichnet nicht so deutlich, wie die Stoa, den Punkt des Eingreifens der Thätigkeit, da die Sinne bei ihm für die wahre Erkenntnis überhaupt nicht in Betracht kommen. Und Aristoteles unterschied ja den leidenden und den thätigen Geist, aber hatte nicht den Einzelakt des Erkennens im Bezug auf Aktivität oder Passivität einer Analyse unterzogen. Dagegen spricht Epiktet von „der Einrichtung unseres Verstandes, kraft deren wir, nicht einfach den wahrgenommenen Objekten unterliegend, durch sie Bilder empfangen, sondern auch etwas herausnehmen, abziehen und zusetzen, sodass wir durch jene Bilder dies bestimmte Einzelne zusammensetzen und, beim Zeus, von dem einen zum andern, das uns nicht unmittelbar gegeben ist, übergehen". [1]) Er ist sich also sehr bewusst der Analyse und der Synthese, die der Verstand an den Objekten der Wahrnehmung vornimmt.

---

dungen zusammenfügt, daraus äussere Ganze herstellt und sie, indem sie so zu sagen bald auf dieses, bald auf jenes ihr Licht fallen lässt, unter verschiedenen Gesichtspunkten mit einander vergleicht: sie ist das, was ich Reflexion nenne" (II, 8, 14). Condillac unterscheidet also 2 Arten der Aufmerksamkeit, eine, die von den übrigen Sinnen gegeben wird, die andere, die der Tastsinn erweckt. Die letzte nennt er Reflexion und beschreibt sie, wie die zitierten Worte beweisen, durchaus als Thätigkeit. Wie schöpferisch die Reflexion bei ihm ist, geht auch daraus hervor, dass sie aus kleinen Räumen den Raum und aus kleinen Zeiten die Zeit zusammenfügt.

[1]) I, 6, 10.

Und in der neueren Philosophie, seitdem in der Renaissance gerade durch das Wiedererwachen des Stoicismus das Problem von neuem gestellt war, hat die Frage nach dem Verhältnis des aktiven und des passiven Teiles des Erkenntnisvermögens nie aufgehört, sondern im Mittelpunkte der ganzen Erkenntnistheorie gestanden.

Ohne die Zustimmung, die gewissermassen den ersten Akt geistiger Mündigkeit bedeutet, oder wenn diese bloss schwach oder irreführend ist, giebt es keine für das Wissen brauchbare Vorstellung, sondern bloss eine Meinung (*δόξα*) [1]), womit man seit den Eleaten das unwissenschaftliche Vorstellen bezeichnete.

Aber mit der Anerkennung der greifbaren Vorstellung beginnt erst deren teils unwillkürliche, teils willkürliche weitere Verarbeitung im Seelenleben. Sie kann zunächst in der Seele beharren, wird dann eine *ἔννοια* oder ein *ἐννόημα*, d. h. ein Gedanke, der im Gegensatz zur sinnlichen Vorstellung auch Vorstellung der Seele genannt wird. [2]). Da diese Gedanken als einerseits unindividuell und eigenschaftslos, andererseits wieder als bestimmt und mit bestimmten Eigenschaften ausgestattet bezeichnet, da ferner von Zeno und seinen Nachfolgern ausdrücklich die Ideen Platos, natürlich nur nach ihrer subjektiven Seite zu ihnen gerechnet werden, so ist es offenbar, dass mit den stoischen „Gedanken" die allgemeinen, schematischen Vorstellungen, die, wie Herbart [3]) sagt: „schwebenden Gesamtvorstellungen" gemeint sind, die nicht einem einzelnen Objekte, sondern einem Begriffe entsprechen sollen [4]). Diese *ἔννοιαι* im Sinne der allgemeinen, schematischen

[1]) Zeno frg. 15. (Pearson S. 68).

Mit *δόξα* synonym ist *οἴησις*, frg. 16 (S. 68). Auch Epiktet II, 17, 1: „Was ist die erste That des Philosophierenden? Die Meinung aufzugeben." [2]) Zeno frg. 21 (S. 71); auch frg. 23.

[3]) Lehrbuch zur Psychologie § 182.

[4]) Zeno frg. 23 (Pearson p. 72 f.), Kleanthes frg. 6.

Vorstellungen sind ein Gemeingut der stoischen Schule geblieben[1]) und von der neueren Philosophie, von den Empirikern nicht minder als von den Rationalisten angenommen worden. Erst Berkeley machte einen Einwand gegen ihre psychologische Wirklichkeit mit der bekannten Bemerkung, dass, wenn es solche (abstrakte Vorstellungen) giebt, sie auf die Gelehrten beschränkt sind[2]). Unter diesen sind die κοιναὶ ἔννοιαι, von Cicero mit notiones communes übersetzt[3]), besonders wichtig. Chrysipp[4]) und Posidonius[5]) haben wohl am eingehendsten von ihnen gehandelt und ihre Lehre darüber zum Gemeinbesitz der Schule gemacht. Sie heissen „gemeinsame Begriffe", weil sie allen Menschen gemeinsam sind[6]), sie heissen ferner eingepflanzte (ἔμφυτοι, insitae) oder natürliche (φυσικαί), im Gegensatze zu den nur durch kunstmässiges Denken aus der Erfahrung erworbenen Erkenntnissen[7]) und in dem Sinne, dass nicht sie selbst ihrem Inhalte, wohl aber die Anlage zu ihrer notwendigen Entstehung angeboren sei[8]). Denn nach allgemein stoischer Auffassung ist die Seele bei der Geburt leer, ein leeres, zur Aufnahme der Schrift wohl geeignetes Papierblatt[9]).

Da die gemeinsamen Begriffe, wenn auch nicht vollkommen klar und deutlich, vor aller Erfahrung in uns

[1]) Vergl. Epiktet II, 12,6.

[2]) Principles of human knowledge, Introduction, X.

[3]) Disput. Tusc. IV, § 53. Vergl. Bonhöffer I, 209 ff.

[4]) Vergl. Bonhöffer I, S. 219 u. 222. [5]) Schmekel S. 266 ff.

[6]) So ist das κοιναὶ hier zu verstehen. Bei Aristoteles ist das κοινόν, von Begriffen gesagt, etwas anderes. Es kennzeichnet diejenigen, die nicht aus nur einem Sinnesgebiet stammen, sondern aus mehreren, und darum im empfindenden Centrum, also im Herzen entstehen, besonders die Begriffe: Bewegung, Ruhe, Zahl, Gestalt, Grösse. Vergl. Zeller, II, 2[3], S. 543.

[7]) Bonhöffer S. 199. [8]) Bonhöffer, S. 191.

[9]) Vergl. Kleanthes frg. 4.

sind[1]), so heissen sie Vorwegnahmen, Annahmen, προλήψεις, bei Seneca praesumtiones[2]).

Der wesentliche Inhalt, der diesen „Annahmen" zugeschrieben wird, ist vor allem eine gewisse instinktive Erkenntnis des sittlich Guten im allgemeinen, auch der einzelnen Tugenden und der Existenz Gottes, sogar seiner Ewigkeit und Güte[3]). Bei Seneca

[1]) Zeller III, 1[3], 75 meint, dass auch die „gemeinsamen Begriffe" nur aus der Erfahrung abgeleitet werden, wie andere Begriffe. Dies scheint mir angesichts der Quellen unhaltbar. Andererseits geht Bonhöffer wohl wieder zu weit, wenn er (I, S. 191) glaubt, dass sie „von allen gleichmässig an jede Erfahrung herangebracht werden." Die Auffassung Bonhöffers würde sie in eine Linie mit den ideae innatae von Descartes und Leibniz, den notiones communes Spinozas, sogar mit den apriorischen Begriffen Kants stellen; darum geht sie über den Horizont der Stoa hinaus. Es scheint mir, dass die Stoiker die gemeinsamen Begriffe nach Analogie des tierischen Instinktes gedacht haben. Die Biene hat eine der Anlage nach angeborene Kenntnis der zu bauenden Zellen, die aktuell wird, sobald sie, zur Arbeit herangewachsen, anfängt, Wachs zu sammeln. Sie lernt aber die Zelle durch die Übung noch genauer kennen. So sind die κ. ε., die semina scientiae, wie sie Seneca (ep. 120, 4) nennt, nicht die scientia selbst.

[2]) Ep. 117, 6. Der Terminus πρόληψις scheint im Laufe der Zeit in der Stoa seine Bedeutung geändert zu haben. In der von M. Heinze (zur Erkenntnislehre der Stoiker, S. 32, Anm. 3) aus Pseudo-Plutarch, Plac. phil. IV, 11, 3 citierten Stelle ist ἔννοια das allgemeine Wort für „Begriffe"; diejenigen, die auf „natürlichem Wege" und ohne künstliche Bemühung in uns kommen, heissen προλήψεις. Bei Epiktet hingegen scheinen mit diesem letzten Ausdrucke gerade diejenigen bezeichnet, die durch die Vernunft schon „artikuliert", d. h. in ihren Merkmalen differenziert und ausgearbeitet worden sind (I, 17, 1. Vergl. II, 17, 13 u. II, 11, 18.) I, 25, 6 werden die προλ. mit den Beweisen als gleichwertig genannt und III, 22, 1 nennt er so den Lehrbegriff der kynischen Schule, die er doch sehr ernst nimmt.

[3]) So bei Chrysipp. Vergl. Plutarch Stoic. repugn. K. 17. Auch Plutarch, Not. comm. K. 32, wo unmittelbar vorher Chrysipp und Kleanthes, unmittelbar nachher wieder Chrysipp genannt wird, bezieht sich sicher auf Chrysipp. Ferner Cicero Tusc. IV, § 53.

kommt noch das Wissen der Unsterblichkeit der Seele hinzu [1]).

Wahrscheinlich schon in der alten Stoa [2]), weniger bei Posidonius [3]), sicherlich aber bei Cicero [4]), der sich hierin an stoische Quellen zu halten scheint, und bei Seneca wird aus der Übereinstimmung aller Menschen, die in Bezug auf den Inhalt der notiones communes herrscht, auf dessen Wahrheit geschlossen. „Wir pflegen viel zu geben auf die Annahme aller Menschen, und es ist bei uns ein Wahrheitsbeweis, dass etwas aller Meinung ist," sagt Seneca [5]). Dieser Beweis ex consensu gentium ist im 16. und 17. Jahrhundert, nach dem Wiederaufleben der Stoa, besonders für den Begriff der natürlichen Religion sehr beliebt geworden.

Die „gemeinsamen Begriffe", die in gewisser Weise angeboren sind, sind nicht zu verwechseln mit den „allgemeinsten Begriffen" [6]), den seit Aristoteles so genannten Kategorien, die durch wissenschaftliches Denken gewonnen werden. Sie vertreten die allgemeinsten Bestimmungen, denen jede Erscheinung je nach ihrer Art unterzuordnen ist. Aristoteles hatte zehn Kategorien angenommen, die aber sehr der Verminderung fähig waren. Liegen, Leiden und Thun konnten unter „sich verhalten" subsumiert werden. Damit waren drei Kategorien beseitigt. Ferner liessen sich Orts- und Zeitbestimmung als Beziehung auffassen, da sie ja immer relativ sind, von einem gegebenen Punkte ausgehen. Die Quantität wurde etwas gewaltsam unter das Ver-

[1]) Ep. 117, 6.

[2]) Plutarch, Not. comm. K. 31. [3]) Vergl. Schmekel S. 266.

[4]) Vergl. Zeller III, 1 [3], S. 658 ff., der aber Ciceros Selbständigkeit sehr überschätzt. [5]) Ep. 117,6.

[6]) *Γενεκώτατα*, das Allgemeinste. Dies ist der stoische Name, Vergl. Trendelenburg, Geschichte der Kategorienlehre (historische Beiträge zur Philosophie, I), Berlin 1846 S. 219.

halten gerechnet[1]), so dass von Aristoteles' Zehnheit nur vier Kategorien übrig blieben: Substanz, Qualität, Verhalten und Relation. Doch sind diese vier Kategorien nicht nebengeordnet, sondern das Vorangehende bleibt im Folgenden, es tritt nur eine neue Bestimmung hinzu[2]). So wären z. B. nach stoischer Auffassung zehn ähnliche weisse Pferde unterzuordnen unter die erste Gattung, als materielle Substanzen, unter die zweite als lebendig und Pferdegestalt habend[3]), unter die dritte als weisse[4]) und 10 an der Zahl, unter die vierte als ähnlich.

Dies war seit Chrysipp die stoische Gemeinlehre. Nur Seneca hat eine gewisse Modifikation angestrebt; er lässt die vier Kategorien bestehen, versucht nur nach Platos Prinzipien eine Sechsteilung der ersten, die wir nicht weiter verfolgen wollen[5]).

Unsere Skizze der Erkenntnistheorie der Stoiker möge der trotz seiner Bildlichkeit treffende Satz beschliessen, der von Seneca[6]) stammt: „Wir müssen den Bienen nachahmen, die umherfliegen und an den zur Honigbereitung geeigneten Blumen saugen, dann alles Mitgebrachte ordnen und in die Waben verteilen." Bacon hat diesen Satz adoptiert und in angemessener Weise ergänzt[7]): „Die, welche die Wissenschaften bearbeiteten, waren entweder Empiriker oder Dogmatiker. Jene sammeln nur wie die Ameisen; letztere aber, welche mit der Vernunft beginnen, ziehen, wie die Spinnen das

[1]) Vergl. Trendelenburg. a. a. O. S. 228. Prantl, Geschichte der Logik I, S. 435.

[2]) Trendelenburg, S. 230. [3]) Was bei Aristoteles Qualität, ist in der Stoa meist nicht Qualität, sondern Verhalten. Die Qualität bildet in der Stoa die Arten, die herrschende Qualität heist ἕξις. Vergl. Trendelenburg, S. 222 u. 225. Prantl S. 434. [4]) Das Verhalten begründet die σχέσις, (Trendelenburg S. 229). [5]) Ep. 58, 7 ff.

[6]) Ep. 84, 3. [7]) Neues Organon, deutsch v. J. H. v. Kirchmann, Berlin 1870, Buch I, Art. 95.

Netz, aus sich selbst heraus. Das Verfahren der Bienen steht zwischen beiden. Diese ziehen den Saft aus den Blumen in Gärten und Feldern, aber behandeln und verdauen ihn durch eigene Kraft. Ähnlich ist das Geschäft der Philosophie. Es stützt sich nicht ausschliesslich auf die Kräfte der Seele und es nimmt den von der Naturkunde und den mechanischen Versuchen gebotenen Stoff nicht unverändert in das Gedächtnis auf, sondern verändert und verarbeitet ihn im Geiste."

Trotz scheinbarem einseitigem Sensualismus ist die stoische Erkenntnistheorie doch von denen des Altertums diejenige, die den Forderungen Bacons am nächsten kommt. Sie ist wohl auch mit die Ursache, dass, wie wir sehen werden, keine der griechischen Philosophenschulen mehr für die Wissenschaft gethan hat, als die Stoa.

3. Kapitel.

Die Sprachwissenschaft der Stoa.

Sehr nahe verwandt der Erkenntnistheorie der Stoa ist ihre Sprachphilosophie, durch die sie Aufschluss auch über das Wesen der Dinge zu gewinnen suchte, die in dieser Hinsicht und für die Geschichte der Terminologie viel Nachwirkung gehabt hat.

Die alte Stoa lehrte in ihrem beschränkten Materialismus, die Worte seien körperlich. Sie wirkten doch auf die Seele, und alles, was wirke, sei körperlich. Die Aussage (λεκτόν) aber war ihr unkörperlich, sie stand zwischen dem körperlichen Dinge, von dem etwas ausgesagt wurde, und dem ebenfalls unkörperlichen Gedanken. Die Aussage unterscheidet sich vom Gedanken nur durch die Existenzweise, nicht durch den Inhalt[1]). Die inhaltliche Gleicheit von Sache, Begriff und ge-

[1]) Vergl. H. Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern, I ², Berlin 1890, S. 296.

sprochenem Wort ist seit Aristoteles in der antiken Philosophie eine herrschende Annahme und „die Quelle unsäglicher Irrtümer.“[1]) Wegen dieser Gleichheit erklärt selbst ein sonst in unserem Sinne nominalistischer Denker wie Antisthenes und nach ihm Epiktet: „Der Anfang der Bildung ist die Prüfung der Namen“[2]). Wir werden uns darüber aber nicht wundern, wenn wir bedenken, dass noch im 18. und 19. Jahrhundert ein vielseitig und tief denkender Mann wie Pestalozzi die Sprache für die „Rückgabe aller Eindrücke, die die Natur in ihrem ganzen Umfange auf unser Geschlecht gemacht hat,“[3]) halten konnte, und von der Einprägung der Worte eine Anschauung der Dinge erwartete.

Die menschliche Sprache unterscheidet sich nach der Stoa sehr von der tierischen. Der tierische Laut ist einförmig und erfolgt auf blossen Trieb. Die menschliche Sprache ist artikuliert und wird von Gedanken ausgesendet.[4]) In dem grossen Streite, ob die Sprache von Natur oder durch willkürliche Satzung entstanden ist, entschieden sich die Stoiker für die Natur, während die Grammatiker von Alexandria die Annahme einer willkürlichen Satzung aufrecht erhielten. Aber sie fassten diesen „natürlichen“ Ursprung der Sprache doch nicht in demselben Sinne, wie die Epikureer, die gar kein bewusstes Denken dabei voraussetzten[5]), wenn sie auch von Konvention und sogar vom Namengeber sprachen. Die Stoiker lehrten vielmehr eine gleich bei seinem Ursprunge sehr enge Verbindung des menschlichen Lautes mit dem Gedanken, so dass Zeno[6]) meint, wenn das Denken im Gehirn sässe.

[1]) Vergl. Steinthal I, S. 235. [2]) I, 17, 12.
[3]) Wie Gertrud ihre Kinder lehrt, ed. Reclam, S. 110.
[4]) Steinthal I, 291. Vergl. ausserdem Diog. L. VII 1, 63 ff.
[5]) Steinthal I, S. 325 f.
[6]) Frg. 100.

so müsste auch die Stimme aus dem Gehirn kommen. Da sie aber nicht daher komme, so sei das Gehirn auch nicht der Sitz des Denkens.

Wegen des grossen Anteils des Denkens an der Sprachbildung ist der Laut eine bewusste Nachahmung der Eigenschaften der Dinge. Der Gefühlston, modern gesprochen, war es, der das Band zwischen den Eindrücken der Dinge (und darum nach der stoischen Auffassung den Dingen selbst) und den Worten herstellte. Wenn der stoische Autor der Schrift de principiis dialecticae (Pseudo-Augustinus) sagt: Res ipsae afficiunt, ut verba sentiuntur[1]), so ist darin, wenn auch sehr unklar, geahnt, was W. Wundt[2]) die Analogie des Gefühles genannt und als wesentliches Bindeglied zwischen Laut und Vorstellung zu erweisen mit Erfolg versucht hat. Es ist so z. B. bei der Onomatopöie, die die Stoiker als Beispiel der Nachahmung sehr verwerten, weniger eine direkte Nachbildung des objektiven Schalles vorhanden, als vielmehr eine Bildung eines neuen Schalles, der jedoch dasselbe Gefühlselement wie der ursprüngliche Naturschall enthält. „*Λίγξε βιος*, es schwirrte der Bogen;“ sind beide keine phonographische Reproduktion des Schalles der gelösten Bogensehne, sie geben aber beide einen Laut mit dem gleichen erregenden Gefühlstone, wie die wirklich gehörte, den Pfeil abschnellende Sehne. Es ist darum keine Gleichheit, sondern eine Metapher und zwar eine „Lautmetapher“, wie Wundt im Gegensatze zur Satzmetapher sagt, die hier in der Onomatopöie und bei vielen ähnlichen Prozessen als der Konstitution und der Abwandlung der Worte zu Grunde liegend gedacht werden muss, allerdings eine Nachahmung, wie die Stoiker meinten, aber eine sehr verwickelte, indirekte.

[1]) Vergl. Steinthal. I, S. 333.

[2]) Völkerpsychologie I, die Sprache, 1, Leipzig 1900. V. 326 ff.

Diese Ansicht vom Ursprunge der Wörter führte zu der hohen Wertschätzung, deren die Etymologie sich bei den Stoikern erfreute. Sie war „eine Entfaltung der Worte, durch die die Wahrheit deutlich gemacht wird.“[1]) Die Proben ihrer etymologischen Thätigkeit sind ebenso kindlich wie die des ganzen Altertumes. z. B. wenn φωνή (Stimme) ihnen gleich φῶς νοῦ (Licht des Geistes) ist.[2]) Aber wie in diesem Falle, so glaubten sie auch sonst die Elemente nicht bloss des Wortes, sondern auch des damit bezeichneten Objektes entdeckt zu haben. Wie Aristoteles, wenn er ἠθικός (sittlich) von ἔθος (Gewohnheit) ableitet, nicht zwei Worte, sondern zwei Dinge in Verbindung gebracht zu haben meinte[3]), so auch bei der Etymologie die Stoa.

Man sollte nun glauben, in dem grossen Streite über Analogie und Anomalie, der die Blütezeit der griechischen Sprachwissenschaft bezeichnet[4]), hätte die Stoa auf die Seite der Analogie treten müssen. Die Analogie bedeutet, dass den Gedanken die Worte genau entsprechen, dem einfachen Gedanken ein einfaches Wort, dem zusammengesetzten ein zusammengesetztes, also ein strenger Parallelismus zwischen Gedanken und Worten herrscht.[5]) Der berühmte Aristarch von Alexandria war ihr Vorkämpfer.[6]) Die Anomalie hingegen, — ein Terminus, der in der Stoa entstand — besagte, dass das Wort nach seinem Inhalte und seinen Beziehungen dem Begriffe und seinen Beziehungen nicht entspreche.

Zunächst ist es überraschend, dass die Stoiker trotz dem oben gekennzeichneten Bemühen, den Klang des Wortes aus dem Objekte herzuleiten, doch eine Ungleichheit des Inhalts des Begriffes oder Objektes und des

[1]) Steinthal, I, S. 331, Anm. 2.
[2]) Steinthal, I, S. 285.
[3]) Steinthal, I, S. 340.
[4]) Steinthal, I, S. 357. [5]) Steinthal, I, S. 360.
[6]) Steinthal, I, S. 358.

Wortes annahmen. Dies erklärt sich aber aus ihrer Ansicht, dass die Urworte allerdings den Dingen verwandt gewesen sind, aber im Laufe der Zeit ihre Form oder ihre Bedeutung sehr verändert haben.[1])

Was aber die Beziehungen der Begriffe betrifft, so kam Chrysipp zu dem Ergebnis, dass Lautform und begriffliches Verhältnis sich nicht decken.[2]) So muss man nach Chrysipp beim Adjektiv dreierlei unterscheiden: Privation, d. h. Mangel einer Eigenschaft, Negation, d. i., was wir kontradiktorisches Gegenteil nennen, und Gegensatz, d. h. das konträre Gegenteil. Die Sprache hingegen mache nicht dieselben Unterschiede, sie drücke eine Privation positiv aus, ohne die eigentliche Bezeichnung derselben: (α- oder αν- = dem deutschen un-), z. B. τυφλός, blind, andererseits wieder ein positives Verhältnis wie unsterblich (ἀθάνατος) durch das Zeichen der Privation. Gerecht und ungerecht sei sprachlich ein kontradiktorischer, sachlich aber ein konträrer Gegensatz, der eigentlich, wie tapfer und feig, zwei positive Bezeichnungen verlange.[3]) Die Geschlechtsbezeichnung entspreche nicht dem Sachverhalte, es werde oft Weibliches mit männlicher Endung bezeichnet Filius und filia, sagte die römische Stoa, entsprechen der Analogie, aber mater und soror hätten eine männliche Endung. Die Adjektiva dreier Endungen seien begrifflich ungeschlechtlich, in der Sprache aber mit drei verschiedenen Endungen ausgestattet. Ein der Form nach plurales Wort wie nuptiae bezeichne doch eine einzige Vorstellung. So bemühten sich Chrysipp und spätere Stoiker die Anomalie zu erweisen.

Fruchtbarer, als diese Übungen des Scharfsinnes, waren die Bemühungen der Stoa, wo sie das vorhandene

[1]) Vergl. Steinthal, I, S. 344. Auch C. Wachsmuth, de Cratete Mallota, Lipsiae, 1860, p. 13 ff.

[2]) Vergl. Steinthal, I, S. 367 u. 368. [3]) Vergl. Steinthal, I, S. 361 f.

Sprachmaterial ohne weitergehende Absichten zu ordnen suchte. Aristoteles hatte drei Redeteile unterschieden: Nomina, Zeitwörter, Bindewörter, unter welche letzte Klasse er alles rechnete, was nicht zum Subjekte oder zu dem das Objekt einschliessenden Prädikate gehörte.[1]) Die Stoa fügte als vierten hinzu den Artikel (ἄρθρον), worunter sie die Pronomina und den heutigen Artikel verstand, so dass die „Bindewörter" auf Konjunktionen und Präpositionen eingeschränkt wurden. Chrysipp unterschied beim Nomen noch nomen proprium und nomen appellativum.[2]) Antipater von Tarsus fügte als sechsten Redeteil noch das Adverbium hinzu.[3])

In der weiteren Analyse des Satzes bereicherten die Stoiker auch die Kasuslehre. Der Nominativ hiess bei Aristoteles Nomen (ὄνομα), Kasus (πτώσεις) nannte er alle Ableitungen eines Wurzelwortes[4]). Dieser letzte Terminus wird nun in der Stoa auf die Beugungsformen des Nomens eingeschränkt, mit Ausnahme des Vokativs, den die Stoiker für einen Satz hielten. Der Nominativ heisst πτῶσις ὀρθή oder εὐθεῖα, casus rectus, die folgenden drei πτώσεις πλάγιαι, casus obliqui[5]). Ihre einzelnen Namen sind: γενική (genetivus)[6]), δοτική (dativus), αἰτια-

[1]) Vergl. Steinthal, I, S. 263, S. 297. Das 20. Kapitel der Poetik des Aristoteles giebt als vierten Redeteil den Artikel an. Diese Stelle ist aber eine Interpolation. Vergl. Steinthal I, S. 263.

[2]) Steinthal, I, 297. [3]) Steinthal, I, 298 auch II, 212 f.

[4]) Steinthal, I, 302.

[5]) Das Bild ist, wie das entsprechende beim Zeitwort, hergenommen von dem aufrecht stehenden oder schon nach der Seite wankenden Ringkämpfer. Vergl. Steinthal, I, S. 299.

[6]) D. h. der Kasus, der die Gattung bezeichnet. Die Gattung wird ja in der Regel im Genetiv zu der Art hinzugefügt. Z. B. Stellarum aliae fixae, aliae vagantes sunt. Genetivus ist also eine falsche Übersetzung, die richtige wäre generalis, wenn auch nicht in dem Sinne, wie Priscian diesen Ausdruck versteht. Vergl. Steinthal, I, 302.

τική[1]) (accusativus). Man sieht, wie viel davon noch in unserer heutigen Terminologie lebt!

Am Verbum haben die Stoiker zuerst das sogenannte Genus desselben benannt. Die Verba sind ihnen recta[2]), supina, neutra, reciproca. Die erste Klasse umfasst die Verba aktiver, die zweite die passiver Bedeutung, die dritte die intransitiven, die vierte die bloss reflexiven oder zugleich reflexiven und kausativen Verba, z. B. κείρομαι, ich schere mich oder lasse mich scheren. Es kommt bei dieser Einteilung, wie die antike Sprachphilosophie überhaupt mehr auf die Sache, als auf das Wort sieht, weniger auf die Form, als auf die Bedeutung an, so dass z. B. διαλέγομαι, ich unterhalte mich, zur ersten Klasse gerechnet wird[3]). Diese Einteilung hat lange nachgewirkt, doch ist sie, wie der heutige Gebrauch erweist, nicht durchgedrungen.

Was die Zeiten des Verbums betrifft, so haben auch ihr die Stoiker die erste Aufmerksamkeit zugewendet. Doch ist ihre Anschauung noch eine sehr unvollkommene, da sie Zeit und Handlung durchaus nicht unterscheiden. Sie kennen nur eine einzige Zeitlinie, nach der sie „gegenwärtiges Sein", „vergangenes Sein", „gegenwärtige Vollendung" und „vergangene Vollendung" anordnen. Aorist und Futurum sind ihnen unbestimmte Zeiten, das Futurum exactum kennen sie gar nicht[4]). Die drei Zeitstufen, die wir unterscheiden, und innerhalb ihrer je zwei Zustände der Handlung, - also im ganzen sechs Zeitformen — diese sind erst von dem römischen Grammatiker Varro entdeckt worden, ohne

[1]) Auch der vierte Kasus ist falsch übersetzt worden. Sein Name kommt nicht von αἰτιᾶσθαι, anklagen, sondern von αἰτία, Ursache, her, da die Handlung des Verbums eine Änderung des Objekts verursacht.

[2]) Hier liegt dasselbe Bild zu Grunde, wie oben beim casus rectus.

[3]) Steinthal, I, S. 299. [4]) Steinthal, I, S. 310 ff.

dass er sich der ganzen Bedeutung seiner Entdeckung bewusst war.[1])

Die erste Beleuchtung der Modi des Verbums, die ebenfalls von den Stoikern ausgeht, steckt in ihrer Klassifikation der Sätze nach ihrem Inhalte. Sie unterschieden als Satzarten: Behauptung oder Satz schlechthin. Frage. Erkundigung, Befehl, Schwur, Gebet, Voraussetzung. Erklärung. Anrede[2]) und was einer Behauptung gleichkommt[3]). Von bleibenderer Wirkung als diese Lehre von der Modalität der Sätze war ihre Untersuchung über einfache und zusammengesetzte Urteile[4]). Das zusammengesetzte Urteil ist entweder hypothetisch, z. B.: wenn es Tag ist, ist es hell. Oder kausal, z. B. dieweil es Tag ist, ist es hell. Oder kopulativ: Es ist Tag und es ist hell. Oder disjunktiv: Entweder ist es Tag oder es ist Nacht. Oder consecutiv:[5]) Da es Tag ist, ist es hell. Oder vergleichend: Mehr (weniger) Tag als Nacht ist es. Wie ein Blick auf diese Terminologie der Satzverbindungsn lehrt, ist auch sie in lateinischer Übersetzung zum Teil bis heute geltend geblieben. So hat die Stoa überall teils grammatische Fragen beantwortet, teils der eigentlichen grammatischen Wissenschaft der alexandrinischen und der römischen Zeit die weiteren Wege der Forschung gewiesen.

[1]) Steinthal, I, S. 309. [2]) Womit wohl der Vokativ gemeint ist, der in der Stoa als Satz gilt. Vergl. oben S. 81.

[3]) Diese letzte Klasse, die ein bloss äusserliches Kennzeichen hat, nämlich eine die Behauptung irgendwie qualifizierende Partikel, umfasst den Verwunderungssatz, den beschreibenden, den tadelnden, den zweifelnden Satz. Vergl. Steinthal, I, S. 318.

[4]) Vergl. Steinthal, I, S. 319 und Diog. L. VII, 1, 71 f.

[5]) Prantl, Gesch. der Logik, I, S. 447. Was Prantl mit „kausal" übersetzt (αἰτιῶδες). glaube ich besser mit „consecutiv" wiederzugeben, zum Unterschiede von der zweiten Art, deren Namen Prantl gar nicht übersetzt, die aber dem Beispiele nach eine kausale Verbindung ist. Vielleicht liegt hier die erste Spur einer Unterscheidung von realer Ursache und logischem Grunde vor, die es in der antiken Philosophie giebt.

IV. Abschnitt.

Die Ethik der Stoa.

1. Kapitel.

A. Die Erscheinungen des Seelenlebens.

Die Psychologie der Stoiker ist in ihren Grundzügen stark abhängig von Aristoteles. Dieser unterscheidet drei Teile der menschlichen Seele, den ernährenden, den empfindenden, den denkenden. Ähnliches bedeutet die stoische Einteilung, die von den ältesten bis zu den letzten Vertretern der Schule wiederkehrt: Körper, Seele, Vernunft. „Zum Körper gehören die Empfindungen, zur Seele die Triebe, zur Vernunft die Grundsätze.“[1]) Die Verschiedenheit von Aristoteles ist geringer als die Ähnlichkeit, nur dass die Ernährung, die mit den Trieben zusammenhängt, unter diesen berücksichtigt ist, die Empfindung aber, bei Aristoteles die Funktion eines Seelenteils, als körperlich betrachtet wird. Epiktet hat allerdings eine scheinbare Zweiteilung, indem er den

[1]) So Marc Aurel III, 16, dasselbe II, 2 und XII, 3, an welchen beiden Stellen nur statt *ψυχὴ πνευμάτιον* steht, der Seelenstoff angegeben ist. Ganz gleich ist die Einteilung bei Panaetius: *φύσις, ψυχή, ἡγεμονικόν* oder *λόγος*. (Vergl. Schmekel, S. 198) und bei Posidonius: *φύσις, θυμοειδές, λόγος* oder *νοῦς* (Schmekel, S. 259 f.), auch bei Seneca, (Ep. 92,1). Über Zeno wird zwar (Fragm. 93) berichtet, dass er 8 Teile der Seele unterschieden habe: die fünf Sinne, das Zeugungsvermögen, das Sprachvermögen und die Vernunft. Aber demselben Zeno schreibt Tertullian eine Dreiteilung der Seele zu (Fragm. 94). Vielleicht vertragen sich beide Nachrichten so miteinander, dass die erste Einteilung nur die weitere Ausführung der

Menschen aus Fleisch (σάρξ) und Seele (ψυχή) bestehen lässt[1]). Indem er aber den denkenden Teil der Seele dem blossen mit Trieben verbundenen Vorstellen immer scharf gegenüberstellt[2]), gilt auch bei ihm die Dreiheit: Körper, Triebseele, denkende Seele (=Vernunft). Da die Einheit der Seele, des den Körper belebenden Prinzips, aufrecht erhalten wird, so ist es falsch, von einem besonderen Orte derselben zu sprechen, und ganz folgerichtig, dass sie den ganzen Körper durchdringt, wie Chrysipp lehrte.[3]) Es ist eine, gleichviel auf welchem Wege entstandene Inkonsequenz, wenn Zeno[4]) sie, wie Aristoteles, im Herzen lokalisierte. Weniger unvereinbar mit der Grundanschauung ist es, wenn Kleanthes, wie Plato, die Vernunft allein im Kopfe konzentriert dachte[5]); er fand jedoch in der Schule keinen Beifall. Denn Seneca meint, die verschiedenen seelischen Funktionen hätten keine getrennten Sitze, sondern Vernunft und Affekt seien

zweiten ist, dass Vernunft und Sprachvermögen den höchsten, die fünf Sinne den zweiten, das Zeugungsvermögen den dritten, körperlichen Seelenteil bedeutet. Die Triebe, die in Zenos Aufzählung fehlen, würden dann wohl teils unter die Sinne, teils unter das Zeugungsvermögen gerechnet. Jedenfalls ist die Achtteilung sehr bald vergessen worden. Von keinem, auch nicht von Posidonius wird eine direkte Wiederaufnahme berichtet, die Dreiteilung aber ist durchgedrungen.

[1]) III, 7, 4. [2]) II, 18, 29; III, 24, 108; IV, 11, 26.

[3]) Pearson, S. 140. Auch Seneca, Ep. 57, 8.

[4]) Fragm. 100 (Pearson, S. 147) und 141 (Pearson S. 181).

[5]) Vergl. R. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften. 2. Teil, 1. Abteilung. Leipzig 1882, S. 151. L. Stein, die Psychologie der Stoa, Berlin 1886, S. 170, erhebt Gegenbemerkungen gegen Hirzel, die mich nicht überzeugen können, weil Kleanthes auch sonst in seiner Psychologie Platoniker ist, besonders in der wörtlichen Annahme der Dreiteilung Platos, durch die er von der gesamten Stoa abweicht. Vergl. Fragm 85. Übrigens hat vor Plato schon Alkmaeon von Kroton das Gehirn als Centralorgan der Geistesthätigkeit erkannt. Vgl. Th. Gomperz, Griechische Denker, I, Leipzig 1896, S. 119 ff.

nur „Veränderungen der Seele zum Besseren oder Schlechteren.“ [1])

Die Psychologie der Empfindungen und der aus ihnen entstandenen Vorstellungen ist in der Stoa wenig entwickelt. Die Vorstellung ist, wie oben bemerkt, ein Abdruck in der Seele, der, wie Epiktet [2]) sagt, in der Seele bewahrt wird, gelegentlich wieder die Seele bewegt und sie zu denselben Gedanken führt, die sie bei der ersten Wahrnehmung der Dinge selbst hatte [3]). So allgemein nur ist von der Reproduktion der Vorstellungen die Rede, wie auch Zeno [4]) das Gedächtnis nicht anders, denn als „Aufspeicherung von Vorstellungen“ zu bestimmen wusste.

Genauer, wenn auch mehr vom ethischen, als vom psychologischen Standpunkte aus, sind Gefühl und Wille in der Stoa behandelt worden.

Das Gefühl selbst, die elementare Erscheinung, aus der alles weitere sich aufbaut, heisst wohl Leiden (πάθος) in dem allgemeinsten Sinne eines seelischen Eindrucks. So sagt Epiktet [5]): „Für den Trieb nach etwas ist das Gefühl, dass es sich gebührt, und für das Begehren nach etwas das Gefühl, dass es mir nützt, veranlassend.“ Von Fragen der modernen Psychologie, ob das Gefühl eine selbständige Erscheinung ist, oder lediglich in Begleitung von Vorstellungen auftritt, ob sinnliche und intellektuelle, niedere und höhere Gefühle zu unterscheiden seien, davon ist nicht die Rede. Auch wird das Wort πάθος sehr selten auf das elementare Gefühl, viel öfter dagegen auf das angewandt, was wir entweder Affekt nennen, d. h. ein Gefühl, das den Verlauf der Vorstellungen beeinflusst, oder auf das, was

[1]) De ira, I, 8. Der zweite Teil der obigen Behauptung schon bei Zeno (Frg. 135). Anderswo erklärt Seneca (de clementia I, 3, nat. quaest. VII, 25) den Sitz der Seele für ungewiss.

[2]) I, 14, 8. [3]) A. a. O.

[4]) Fragm. 14. [5]) I, 18, 2.

nach Kants Terminologie Leidenschaft heisst, wenn jener vom Gefühl gelenkte Vorstellungsverlauf durch Gewohnheit einwurzelt.[1]) Eingehender wird diejenige Erscheinung behandelt, die wir Trieb (ὁρμή, impetus) nennen. Sein Gegenteil ist der Abscheu (ἀφορμή). Im Triebe sind alle drei Elemente des Seelenlebens zu einer untrennbaren Einheit verbunden. Denn „zuerst muss jedes vernünftige Wesen durch die Erscheinung irgend eines Dinges gereizt sein, dann fasst es den Trieb, dann bestätigt die Zustimmung (der Vernunft) diesen Trieb", sagt Seneca[2]). In der Erscheinung irgend eines Dinges liegt das Element der Vorstellung; das Element des Gefühls ist, wie eben aus Epiktet erwiesen, ebenfalls beim Triebe vorhanden, und endlich ist dieser, da er auf eine Handlung gerichtet ist, die ursprünglichste Erscheinung des Willenslebens.

Aber das Vorstellungselement, das dem Triebe zu Grunde liegt, kann grosse Veränderungen erleiden[3]). An Stelle der einfachsten Empfindung können zusammengesetzte Gebilde in mannigfacher Weise treten. Auch das Gefühlselement ist mannigfacher Modifikationen fähig, sodass aus dem einfachen Triebe eine Anzahl verschiedener Arten seelischer Erscheinungen hervorgeht.

Zunächst ist es ein Unterschied, ob dem Triebe die Vorstellung eines Objekts oder einer Handlung zu Grunde liegt. Im ersten Falle wird er ein Begehren (ὄρεξις), im zweiten Falle bleibt er ein Trieb.[4]) Dieser Trieb

[1]) Vergl. Wundt, Grundzüge der physiol. Psychologie, 4. Aufl. II, S. 501. Höffding, Psychologie, 3. Aufl., S. 384.

[2]) Ep. 113, 18.

[3]) Für die moderne Psychologie ist dem „Triebe" ein geringer Grad von Bewusstheit der zu Grunde liegenden Vorstellung wesentlich, nicht so bei den Alten.

[4]) Diese terminologische Unterscheidung ist bei Epiktet durchaus festgehalten. Und weil das Begehren auf Objekte geht, diese aber nach Epiktets Lehre gleichgiltig sind, so verlangt er gelegentlich vom Weisen durchaus folgerichtig, dass er vom Begehren überhaupt

kann von sehr vernünftiger Einsicht begleitet sein, er findet sich z. B. bei allen pflichtgemässen Handlungen. Er kann dann noch immer Trieb genannt werden, oder auch, wenn man die Bewusstheit der Vernunft betonen will, wählender Wille.[1])

Noch eingehender, als der Trieb, ist von der Schule der Affekt in dem Sinne behandelt worden, dass nicht bloss der Affekt in unserer Auffassung, sondern auch die Leidenschaft darunter begriffen wurde.

Die allgemeine stoische Definition des Affekts ist: „ein übermässiger Trieb" (ὁρμὴ πλεονάζουσα[2]). Der Trieb ist die Gattung, das Übermass die spezifische Differenz.

Zum Wesen der Seele, wie zu dem der Flamme gehört die Bewegung[3]). Wenn Epiktet[4]) und Marc Aurel[5]) von völliger Windstille der Seele, Seneca[6]) von ihrer beständigen Ruhe (tranquillitas) spricht, so ist dies eben ein hinkendes Gleichnis. Jede Bewegung aber hat in der organischen Welt ein bestimmtes Mass: in jedem Menschen soll in Nachahmung des grossen ein kleiner Kosmos entstehen[7]), d. h. eine in kleinerem Massstabe

frei sei (vergl. Bonhöffer I, S. 240), während gemässigte Triebe ihm erlaubt werden. (Ench. 2, 2 und 48, 3). Die von Bonhöffer (I, 256) angeführte Ausnahme (I, 18, 1) ist nur eine scheinbare, beruht auf falscher Lesart. Die richtige hat Schenkl nach Schweighäuser als aus dem Zusammenhange sich notwendig ergebend hergestellt. Diese ganze Unterscheidung ist wahrscheinlich altstoisch. Vergl Bonhöffer I, 257.

[1]) *Προαίρεσις* oder *προαιρετικὴ δύναμις*. Der wählende Wille ist so wesentlich unterscheidend für die menschliche Seele, dass er oft für diese selbst steht. Vergl. Bonhöffer I, 118 ff.

[2]) Vergl. M. Heinze, Stoicorum de affectibus doctrina, Berolini 1860, p. 3.

[3]) Seneca, Ep. 39, 3. So auch, ohne das Gleichnis, Posidonius. Vergl. Schmekel, S. 249. [4]) II, 18, 30. [5]) VIII, 28.

[6]) De tranquillitate animi, Kap. 2, 3. Diese Seelenruhe wird daselbst ebenfalls in Ausdrücken der Bewegung umschrieben: non concuti, stabilis animi sedes.

[7]) Marc Aurel, IV, 27; XII, 1.

durchgeführte Ordnung, deren Überschreitung eine Störung des organischen Zusammenhangs und Zusammenwirkens, also Krankheit zur Folge hat. Somit ist der Affekt als übermässiger Trieb eine Störung und Krankheit des Seelenlebens[1]), und darum ist er wider die Natur[2]). Da in dem Triebe alle drei verschiedenen Elemente des Seelenlebens vereinigt sind, so müssen sie notwendigerweise auch im Affekt erscheinen, der eben nur graduell, nicht aber toto genere vom Triebe verschieden ist.

Und zwar ist der Gefühlsbestandteil, die rein subjektive Seite des Affekts, sehr ausführlich, aber in physiologischen Begriffen beschrieben.

Allen Affekten gemeinsam ist die schon in der Definition angedeutete Heftigkeit der Bewegung der Seele, d. h. des durch den ganzen Körper verbreiteten feurigen Pneumas. Das wird bezeichnet durch Zenos Bild, jeder Affekt sei ein „Flattern der Seele" wie eines unruhigen Vogels.[3])

Ferner werden ohne besondere Begründung, bloss in Anknüpfung an Plato, vier Typen der Affekte unterschieden: Schmerz, Furcht, Begierde und Lust[4]). Von diesen werden Schmerz und Lust am meisten physiologisch charakterisiert. Der Schmerz wird als Zusammenziehung[5]) und Senkung[6]), Minderung[7]), Lösung[8]),

[1]) Nach Ciceros Übersetzung perturbatio und morbus. Vergl. Zeno, frg. 138 und 144.

[2]) Vergl. Zeno, frg. 136. Für Krankheit wurden in der Schule zwei griechische Ausdrücke gebraucht *νόσημα* und *ἀῤῥώστημα*. Der letzte scheint einen höheren Grad der Krankheit zu bezeichnen. Vielleicht liegt hierin die erste Unterscheidung zwischen Affekt und Leidenschaft, die oben S. 87 erwähnt wurde. Doch ist dies sehr ungewiss. Vergl. Bonhöffer, I, S. 276.

[3]) Zeno, frg. 137. [4]) Zeno, frg. 142.

[5]) *συστολή*, das man auch durch Spannung übersetzen könnte. Vergl. Zeno, frg. 139, auch Marc Aurel II, 10 und Pearson S. 180 f.

[6]) *πτῶσις*, bei Zeno a. a. O. [7]) *μείωσις*, a. a. O. [8]) *λύσις* S. unten.

die Furcht als Niederschlagung[1]), die Lust als Hebung oder Hinschmelzung der Seele[2]) beschrieben. Weniger wird die Begierde physiologisch geschildert. Nur der Zorn, den die Stoiker zur Begierde rechnen[3]), wird wie die Lust als Hebung (tumor = ἔπαρσις) der Seele aufgefasst.

Äusserlich betrachtet, sind alle diese Begriffe materialistisch und mechanisch; bei genauem Zusehen findet man aber, dass damit die Gefühlsseite des Affekts psychologisch beschrieben wird. Die neuere Psychologie, z. B. diejenige Wundt's, charakterisiert die Affekte wie die einfachen Gefühle durch drei Gegensatzpaare: Erregung und Depression, Lust und Unlust, Spannung und Lösung.[4]) Lust und Unlust oder Schmerz werden als Affekte selbst betrachtet. Erregung aber und Depression finden wir in den oben genannten Termini als Hebung und Senkung angedeutet, Spannung und Lösung als Zusammenziehung und Lösung, die freilich zusammen in der Stoa wohl nicht als Gegensätze gelten, einigermassen antizipiert.

Und in der That, da die Affekte zunächst doch nur psychologisch gegeben und zu betrachten sind, physiologische Beobachtungen aber in der Stoa nicht gemacht wurden, so ist es einfach die Gefühlsseite des Affekts, die hier, allerdings noch sehr unvollkommen, dargestellt wird. Und nach dieser Gefühlsseite wurden dann an

[1]) ταπείνωσις. [2]) ἔπαρσις oder διάχυσις. Vergl. Zeno, a. a. O., und Epiktet an vielen Stellen, z. B. διάχυσις: III, 24, 85; ἐπαίρεσθαι: III, 7, 7. Die διάχυσις heisst bei Seneca diffusio animi=gaudium: de vita beata, Kap. 4. Bonhöffer betrachtet (I, 264) λύσις als synonym mit ἔπαρσις und διάχυσις und bezieht es ebenfalls auf die ἡδονή. Aber Cicero bezieht die λύσις bei Chrysipp auf den Schmerz (vergl. Pearson, S. 180), womit auch besser übereinstimmt, dass Kleanthes (frg. 86) den Schmerz als παράλυσις τῆς ψυχῆς bezeichnet.

[3]) Vergl. Bonhöffer I, 265.

[4]) Vergl. W. Wundt, Grundriss der Psychologie 4. Aufl., Leipzig 1901, S. 101, auch Völkerpsychologie, Leipzig 1900, I, 1, S. 38.

der Hand der allgemeinen materialistischen Auffassung physiologische Vorgänge vorausgesetzt.

Viel mehr als das Gefühlselement kommt in der stoischen Lehre von den Affekten die Vorstellungsseite derselben zur Geltung. Zeno betrachtet sie als immer auf Urteile folgend[1]), Chrysipp infolgedessen als Urteile selbst[2]). Besonders wichtig aber wurden zwei Definitionen Chrysipps, die das Wesen der den Affekt einleitenden Vorstellung näher bestimmen. Den Schmerz nannte er „einen frischen Wahn von der Anwesenheit eines Übels", und die Lust, „einen frischen Wahn von der Anwesenheit eines Gutes."[3]) Die „Frische" des Wahns sollte den Sinn haben, dass er noch Kraft und eine gewisse Wachstumsfähigkeit (viriditas) haben müsse[4]), um einen Affekt zu erregen, durch längere Dauer aber vertrockne und unwirksam werde.

Dieser Betonung der Neuheit der veranlassenden Vorstellung liegt die Erkenntnis zu Grunde, dass alles, was in das Seelenleben eingeht, der geistigen Verarbeitung unterworfen wird und dadurch oft an gefühlserregender Kraft abnimmt. Wenn die Aufmerksamkeit einem Gefühle und damit auch notwendigerweise den Vorstellungen, an denen es haftet, sich zuwendet, um sie zu analysieren, oder sie sich auf ganz und gar disparate Vorstellungen richtet, in beiden Fällen wird das Ge-

[1]) Vergl. Pearson, S. 180.

[2]) Pearson, a. a. O. Dass Chrysipp damit die anderen beiden Seiten des Affekts nicht ausschliessen wollte, beweist Zeller, III, 1[3], S. 228. Anm. 2.

[3]) Vergl. Bonhöffer, I, S. 266 ff. Nach Stobaeus, Ecl. II, 173 (ed. Heeren), wurden auch Furcht und Begierde entsprechend definiert. Dass dies eine willkürliche Erweiterung seitens des Stobaeus sei, wie M. Heinze (S. 26) meint, kann ich nicht finden wegen Ciceros (Tusc. disp. III; 25).

[4]) So Cicero, Tusc. disp III, 75. Was Cicero vom opinatum malum aussagt, kann man auch von der opinio mali selbst aussagen, die bald darauf genannt wird.

fühl schwächer — so lehrt die neuere Psychologie.[1]) Dies war im allgemeinen auch der stoischen Schule bekannt. Marc Aurel empfiehlt ausdrücklich, dasjenige, was eine gefährliche Gewalt über uns hat, wie Gesang, Tanz, Ringkampf, in seine Elemente, die einzelnen Töne und Bewegungen zu zerlegen, um „durch die Zerlegung zur Verachtung dieser Dinge zu kommen.“[2]) überhaupt uns gegen das, was gleichgiltig werden soll, dadurch gleichgiltig zu stimmen, dass wir es nicht als Ganzes, sondern zerlegt betrachten[3]). Er weiss also sehr wohl, dass die Analyse der Vorstellungen den Gefühlston herabsetzt. Diese Analyse tritt aber ganz unwillkürlich ein, wenn eine Vorstellung länger dauert, und darum kann eben nur eine „frische“ Vorstellung die ganze Macht des Gefühls bis zur „Störung“ der Seele entfesseln.

Aber ganz abgesehen von der seelischen Verarbeitung, die Zeit selbst wirkt auf die Heftigkeit des Gefühls lindernd ein. Die heutige Psychologie weiss, dass die Intensität des Gefühls in einer Kurve verläuft, dass nach einem Höhepunkte ein allmähliches Niedergehen stattfindet[4]). Diese Erfahrung des täglichen Lebens

[1]) Vergl. Kant, Von der Macht des Gemüts, besonders folgende Stelle: „Ein vernünftiger Mensch statuiert keine solche Hypochondrie, sondern wenn ihn Beängstigungen anwandeln, die in Grillen, d. i. selbst ausgedachte Übel ausschlagen wollen, so fragt er sich, ob ein Objekt derselben da sei. Findet er keins, welches gegründete Ursache zu dieser Beängstigung abgeben kann, oder sieht er ein, dass, wenn auch gleich ein solches wirklich wäre, doch dabei nichts zu thun möglich sei, um seine Wirkung abzuwenden, so geht er mit diesem Anspruche seines inneren Gefühls zur Tagesordnung, d. i., er lässt seine Beklommenheit (welche alsdann bloss topisch ist), an ihrer Stelle liegen, (als ob sie ihn nichts anginge) und richtet seine Aufmerksamkeit auf die Geschäfte, mit denen er zu thun hat.“

[2]) XI, 2. [3]) XI, 16.

[4]) Vergl. W. Wundt, Grundzüge der physiolog. Psychologie, 4. Aufl. I, S. 576.

wird von der Schule öfter betont, da sie für die sittliche Behandlung der Leidenschaften sehr wichtig ist. „Das beste Heilmittel gegen den Zorn ist die Zeit“, sagt Seneca[1]). Und auch dieser Einfluss der Zeit ist in der Lehre vom „frischen Wahn“, der die Ursache des Affekts sei, zum Ausdruck gekommen.[2])

Dieser Wahn ist — das ist wichtig — keine Wahrheit. Alle Vertreter der alten Stoa waren darüber eins, dass „das Urteil, aus welchem der Affekt Heftigkeit und Stärke gewinnt, ein falsches und fehlgehendes sei“,[3]) dass die Leidenschaften „Verdrehungen der Vernunft“ seien. Wer dagegen die Wahrheit erkannt hat, der hat das „gemeinsame Gesetz“ erkannt, nach dem alles geschieht, er lebt nach diesem Gesetze, gemäss der Natur, nicht wider die Natur, also ohne Leidenschaft. Die Wahrheit befreit vom Kummer. „Zweierlei“, sagt Seneca, „giebt der Seele die meiste Kraft, das Glauben der Wahrheit und das Vertrauen auf sich selbst“.[4]) „Niemand wurde je durch die Wahrheit geschädigt“, erklärt Marc Aurel[5]).

Die Betonung der Vorstellungsseite des Affekts geht soweit, dass er geradezu schlechtes und ungezügeltes Denken genannt wird.[6]) Es wird dies verständlich, wenn man bedenkt, dass in der Stoa der

[1]) De ira II, 29, und De benef. II, 14: „Das Urteil wird gehemmt durch die Affekte. Aber wenn die Begierde sich gelegt, wenn der Trieb der brennenden Seele, der die Überlegung verscheucht, sich gesenkt hat, dann verabscheuen wir die verderblichen Geber schlechter Geschenke.“ Vergl. auch Epiktet, Ench., K. 20.

[2]) Ich kann darum auch nicht Bonhöffer beistimmen, der meint (I, 273), die Theorie von dem frischen Wahne habe gar keinen wissenschaftlichen Wert. Ich finde darin vielmehr gewisse Seiten des psychischen Thatbestandes bezeichnet.

[3]) Vergl. Zeno, frg. 135.

[4]) Ep. 94, 46. [5]) VI, 21.

[6]) Vergl. Zeno, frg. 135.

denkende Seelenteil überhaupt die ganze Seele darstellt.[1]) In ihm finden die Leidenschaften statt, nicht in einem anderen, untergeordneten Seelenteile, der ja von M. Aurel[2]) auch angenommen wird. Damit ist aber ein starkes Willenselement in ihnen notwendig gegeben. Denn der führende oder denkende Seelenteil ist völlig souverän gegenüber der Umgebung. Von seinem Willen hängt es ja ab, einem Satze zuzustimmen oder nicht, ihn als wahr oder falsch zu betrachten und demgemäss sich zu verhalten. In immer neuen Wendungen wird diese Souveränität gepriesen: „Der führende Seelenteil lässt alles, was geschieht, sich erscheinen, wie er will."[3]) „Die Dinge selbst haben nicht die Fähigkeit, unsere Urteile zu erzeugen".[4]) Und nur so ist es verständlich, wenn Marc Aurel wiederholt auffordert: „Lösche die Vorstellung aus!"[5])

So ist also, von den Handlungen, die in der Leidenschaft geschehen, abgesehen, schon mit der Vorstellung allein ein starkes Willenselement im Affekte vorhanden.[6])

Wie aber die ganze Affektenlehre der Stoa der Ethik dienen soll, so ist auch in die psychologische

[1]) Vergl. Bonhöffer I, 95 ff., 113 ff. *Ἡγεμονικόν*, (Principale) und *διάνοια* bedeuten ursprünglich nur den denkenden Seelenteil, bald aber das ganze Seelenleben, Gefühl und Willen einschliessend.

[2]) III, 16 und XI, 19.

[3]) Marc Aurel VI, 8.

[4]) M. Aurel VI, 52. Ähnlich auch IV, 3, V, 19, V. 26, XI, 1.

[5]) VII, 29, VIII, 29.

[6]) Wegen dieser Allmacht des denkenden und wollenden Seelenteils wäre es nicht allzusehr zu verwundern, wenn, wie Cicero berichtet, die Affekte schliesslich „freiwillige Störungen" genannt wurden (Zeno frg. 138, Pearson S. 178). Doch widerspricht dies dem eigentlichen Wesen der Affekte, die eben nicht den freien, sondern den vom Irrtum verführten Willen, ausserdem Schwäche, Leiden der Seele und Mangel an Spannkraft (so Chrysipp; vergl. Bonhöffer, I, 275) voraussetzen, so sehr, dass ich diese Angabe Ciceros für einen seiner nicht allzu seltenen Irrtümer halte.

Darstellung der Gemütsbewegungen eine ethische Disjunktion eingedrungen.

Neben den Affekten, von denen bisher die Rede gewesen ist, die sämtlich sittliche Verirrungen darstellen, nehmen die Stoiker noch edle Affekte (εὐπάθειαι, honesti affectus) an, die, wenn das Verfahren psychologisch wäre, als Arten der allgemeinen Gattung „Affekt" erscheinen müssten; da aber die ethische Wertung vorwaltet, so werden sie als neue Gattung eingeführt. Freilich nur die alte Stoa scheint die „edlen Affekte" einer besonderen Lehre gewürdigt zu haben, die später wohl nicht weiter ausgebildet wurde. Wenigstens findet sich weder bei Epiktet noch bei Marc Aurel das entsprechende Wort oder ein gleichartiger Ausdruck.[1])

Jedem der drei ersten Typen der unvernünftigen Affekte entspricht als Gegenstück ein vernünftiger Typus. Der Begierde steht gegenüber der rechte Wille (βούλησις)[2]), der Furcht die Vorsicht (εὐλάβεια), der Lust die Freude (χαρά). Der vierte Typus, der leidenschaftliche, vernunftwidrige Schmerz, kann ein vernünftiges Gegenstück nicht haben. Denn ein vernünftiger Schmerz ist durch die durchaus optimistische Weltanschauung der Stoa ausgeschlossen.[3])

Der rechte Wille besteht zunächst aus zwei Teilen, dem rechten Willen gegen die Mitmenschen und dem gegen das Schicksal. Der erste Teil heisst Wohlwollen (εὔνοια, εὐμένεια), der zweite Zufriedenheit (ἀγάπησις, ἀσπασμός).[4]) Doch wird noch ein dritter Teil hinzugefügt, der eigentlich im ersten enthalten ist, nur wegen seiner besonderen Beziehung auf die Philosophie

[1]) Vergl Bonhöffer, I, 286.

[2]) Vergl. Bonhöffer, I, 284 ff. [3]) Dies, scheint mir, ist der Grund des Fehlens des vierten Edelaffekts, den Th. Ziegler, Geschichte der Ethik I, Bonn 1881, S. 169, vermisst.

[4]) Eine hiervon abweichende Deutung der ἀγάπησις und des ἀσπασμός hat Bonhöffer (II, 57) zurückgenommen.

von ihr getrennt wird, nämlich der Eros, die philosophische Liebe, die ähnlich wie bei Plato definiert wird als „die Absicht, einen wegen sittlich schöner Erscheinung zum Freunde zu erwerben“,[1]) was nach dem Zusammenhange, in dem diese Definition angeführt wird, sich besonders auf das Verhältnis des Philosophen zu einem gut beanlagten Jüngling bezieht.[2])

Die Vorsicht hat zwei Teile, Ehrgefühl (αἰδώς) und Keuschheit (ἁγνεία). Das Ehrgefühl wird näher bestimmt als „Vorsicht vor berechtigtem Tadel“. Es ist bei Epiktet nicht bloss ein Affekt, sondern die erste aller Tugenden, wie wir noch sehen werden. Die Keuschheit aber scheint nach dem wenigen, das uns überliefert wird, in der stoischen Schule den weiteren Begriff der Reinheit, besonders auch der äusseren und inneren Reinheit, die zum Gottesdienste nötig ist, gehabt zu haben.[3])

Die Freude (χαρά, auch τέρψις, εὐφροσύνη, εὐθυμία) endlich, die der Lust (ἡδονή) entgegengestellt wird, grenzt sehr nahe an die von der Tugend untrennbare Eudämonie, mit der sie weiter unten zusammen zu behandeln sein wird.

Mit Ausnahme des letzten, der Freude, berühren sich alle edlen Affekte sehr nahe mit entsprechenden Tugenden, wie vom Ehrgefühle schon bemerkt wurde, vom Wohlwollen, der Zufriedenheit mit dem Schicksale und dem philosophischen Eros ohne weiteres klar ist. Dies musste notwendig dazu führen, dass die Lehre von den edlen Affekten mit der Tugendlehre verschmolzen wurde.

Zu einer vollständigen Theorie der Affekte gehört auch eine Darstellung und Erklärung ihrer Aus-

---

[1]) Vergl. Bonhöffer, I, 288 ff.

[2]) Dies ist ganz klar bei Stobaeus, Ecl. ed. Heeren, II, 239.

[3]) Vergl. Bonhöffer I, 292 ff.

drucksbewegungen. Doch ist diese Seite des Themas in der Stoa nur berührt worden. Seneca hält die Ausdrucksbewegungen nicht für eigentliche Zeichen des Affekts und des Seelenzustandes, den sie begleiten, sondern für blosse „Schläge des Körpers.“[1]) Sie sind von unserem Willen unabhängig und können, wie z. B. das Schliessen der Augenlider vor der geballten Faust, nur durch lange Gewöhnung und Beobachtung beschränkt, aber nicht ganz unterdrückt werden.[2]) Epiktet hingegen scheint, in Bezug auf das Erröten wenigstens, anzunehmen, dass es willkürlich erfolgen könne. Er fordert, dass es beim Anhören unanständiger Worte geschehe.[3]) Er betrachtet es auch als einen Vorzug des Menschen[4]) vor dem Tiere.

Noch eine Seite des Seelenlebens, die alle Teile desselben betrifft, hat die Stoa zuerst in den Bereich ihrer Aufmerksamkeit gezogen, nämlich das Bewusstsein, während Aristoteles in seiner Psychologie diese Seite der seelischen Zustände noch ganz ausser acht lässt. Die Stoa scheint zuerst für das Bewusstsein der eigenen inneren Zustände ein eigentümliches Wort, *συναίσθησις*, geprägt zu haben. Das Tier hat ein instinktives Bewusstsein seines Körperbaues, einen sensus constitutionis[5]), der Mensch auch ein Bewusstsein seiner geistigen Zustände, z. B. seiner Schwäche und Unfähigkeit in den notwendigen Dingen des Lebens.[6])

[1]) De ira II, 3. [2]) De ira II, 4.
[3]) Enchir., K. 33, 16. [4]) III, 7, 27.
[5]) Vergl. Seneca, ep. 121, 5 ff. Ganz ähnlich Epiktet I, 2, 30.
[6]) Epiktet II, 11, 1. Vergl. Bonhöffer I, S. 137. Wenn H. Siebeck (Geschichte der Psychologie I, 2, Gotha 1884) S. 335 den Ausdruck *συναίσθησις* zuerst bei Alexander von Aphrodisias finden will, so scheint er die stoische *συν.* nicht als dem heutigen technischen Sinne von Bewustsein entsprechend zu verstehen, nur als Bewusstsein der seelischen Gesamtlage, nicht in dem Sinne des Gegensatzes der Apperception zur Perception, der schon bei der Empfindung erscheint.

So hat die Psychologie der Stoa, obgleich sie durch die überall vorherrschende ethische Wertung überschattet wird, doch nicht ohne eine gewisse Selbständigkeit die Thatsachen des Seelenlebens betrachtet.

B. Die Unsterblichkeit der Seele.

Die Unsterblichkeit der Seele, in Verbindung mit der Seelenwanderung, ursprünglich wohl eine Anleihe aus den Geheimkulten der Griechen, war durch Plato, wenn auch vielfach nur in mythischer Darstellung, zum Bestandteile seines Systems erhoben worden. Jedes neue System musste nun zu dieser Frage bejahend oder verneinend Stellung nehmen.

Durch ihren ausgesprochenen Materialismus wurde die Stoa verhindert, hier an Plato anzuknüpfen. Für Plato ist die ganze Seele als Einheit unsterblich, trotz der Unterscheidung ihrer drei Vermögen oder Teile. Für Zeno ist die gröbere Materie derselben vergänglich, sie wird allmählich in das Unsichtbare ausgegeben. Nur die Vernunft, der Seelenmaterie allerfeinster und göttlicher Teil, sei unsterblich.[1]) Kleanthes folgte ihm hierin wohl nach, während Chrysipp selbst jene teilweise Unsterblichkeit nur den Seelen der Weisen zuschreiben wollte.[2])

Seltsamerweise zog gerade Panaetius, trotz seiner Hinneigung zu Plato, die strengsten Folgerungen aus dem stoischen Materialismus. Er lehrte:[3]) Alles, was

[1]) Zeno, frg. 95.

[2]) Kleanthes, frg. 41. Wenn Kleanthes ausdrücklich nur von der Fortdauer der Seelen bis zur nächsten Feuerwerdung spricht, so kommt dies doch wegen der ewigen Wiederkehr der Dinge auf Unsterblichkeit hinaus.

[3]) Vergl. Schmekel, S. 197.

Schmerz empfindet, ist auch der Krankheit unterworfen. Was krank werden kann, geht auch unter. Also geht auch die Seele unter.

Ähnlich wie Panaetius, aber nicht so entschieden urteilen Epiktet und Marc Aurel. Bei Epiktet findet sich kein Beweis seiner Annahme der Unsterblichkeit.[1]) Vielmehr die Elemente, aus denen der Körper besteht, gehen in ihresgleichen über.[2]) Von der Seele sagt er nichts, während Marc Aurel von den körperlichen Elementen dasselbe behauptet wie Epiktet,[3]) die Seele aber nach dem Tode in die samenartige Vernunft, aus der sie hervorgegangen ist, zurückkehren lässt.[4]) Eine individuelle Unsterblichkeit giebt es bei ihm nicht.

Dagegen finden wir bei Posidonius die Unsterblichkeit gelehrt auf Grund zweier Argumente Platos: Die Seele müsse unvergänglich sein als Ursache der Bewegung, die selbst nie aufhören könne. Sie müsse ferner auch unauflöslich sein, da sie nicht zusammengesetzt sei, sondern eine Einheit darstelle. Sie entsteht ferner nach Posidonius nicht mit dem Körper, sondern kommt von aussen in ihn hinein, woraus ihre Präexistenz, ihr Dasein vor der Verbindung mit dem Leibe folgt.[5])

Nur die Seelenwanderung übernahm Posidonius von Plato nicht, ebensowenig wie derjenige Stoiker, der die Unsterblichkeit am breitesten ausgemalt und offenbar

---

[1]) Ausgenommen Fragm. 30 (Schweighäuser) (fr. 19 bei Schenkl, S. 467), das aber Schenkl (S. 461) mit vollem Rechte für unecht hält. Ench. 15: „Du wirst ein würdiger Zechgenosse der Götter sein", ist bloss Ausdruckweise in populärer Mythologie, die keinen Glauben an diese Mythologie einschliesst, wie Epiktet auch sagt (II, 6, 18): „Was kümmert's dich, wie du in den Hades gehst?" und doch nicht an die Existenz des Hades glaubt (III, 13, 15).

[2]) III, 13, 14. [3]) IV, 21. [4]) IV, 21 und VII, 50. Vgl. oben, S. 43.

[5]) Vergl. Schmekel, S. 249 ff.

zu einem Eckstein seines Systems gemacht hat, nämlich Seneca.[1])

In allen Tonarten wiederholt Seneca die Klage, die, obwohl schon bei den Pythagoreern erklungen, doch erst seit Platos Apologie nicht verstummt ist und schon in der mittleren Stoa[2]) zu ihren Grundtönen gehört, dass der Körper das Gefängnis der Seele sei. „Unser Körper ist die Last und die Strafe der Seele.“[3]) Die Seele verhält sich zum Körper wie Gott zum Weltall. Der Körper soll ihr dienen, reisst sie aber dennoch zu einem niederen Leben herab und zwingt sie zu einem harten Kampfe[4]) und ermöglicht ihr nur eine dunkle Erkenntnis.[5]) Sie stammt aus dem göttlichen Urfeuer, also vom Himmel, aus der Welt jenseits des Mondes, und kehrt durch den Tod dorthin zurück. Das Leben ist nur ein schwaches, nicht sehr ähnliches Abbild der Seele.[6]) Da auch dieses mit dem Tode vergeht, so lässt sie nichts von sich zurück, sondern entflieht ganz. „Nachdem sie, indem sie sich reinigt, die anhaftenden Fehler und den ganzen Schmutz des sterblichen Lebens abschüttelt, kurze Zeit über uns geweilt hat, erhebt sie sich zu den Höhen (des Weltalls) und schwebt unter den seligen Geistern. Es hat sie eine heilige Schar aufgenommen.“[7]) Dort vollendet sich die Erkenntnis, die hier angestrebt, doch immer unvollkommen war. Die unsterbliche Seele „freut sich des Anblicks der ganzen

[1]) Nat. Quaest. III, 30, 7, spielt er nicht auf die Seelenwanderung an, sondern meint sittliche Vertierung.

[2]) Bei Posidonius. Vergl. Schmekel, S. 249.

[3]) Ep. 65, 16, Ep. 102, 22, Nat. Quaest., Prol., 12.

[4]) Ad Marciam, Kap. 24.

[5]) Ad Marciam, Kap. 24. Ep. 79, 11 f.

[6]) Ad Marciam Kap. 24, 5.

[7]) „excepit illum coetus sacer.“ Ad Marciam, K. 25. Es ist kein Grund vorhanden, mit Haase diesen Satz zu streichen. Denn sacer ist ein Lieblingswort Senecas, das er zunächst von jeder denkenden Seele gebraucht. Ep. 41: Sacer inter nos spiritus sedet, malorum

Natur. sieht alles Menschliche von entfernter Höhe, alles Göttliche hingegen, dessen Art und Weise sie so lange vergeblich gesucht hatte, aus grösserer Nähe". [1]) In der Heimat der Seligen sieht man den ganzen Sternenhimmel und seinen Umschwung aus der Nähe. [2]) Metronax sagte, und Seneca stimmt ihm zu: „Ich gehe mutiger davon, weil ich glaube, dass mir nun der Weg zu meinen Göttern offen ist. Ich habe verdient, zu ihnen zugelassen zu werden, ich war schon unter ihnen, habe meinen Geist zu ihnen, und jene haben den ihrigen zu mir gesandt." [3]) „Jener Tag, den du als den letzten fürchtest, ist der Geburtstag der Ewigkeit . . . Einst werden dir die Geheimnisse der Natur enthüllt werden, das Dunkel hier wird sich zerstreuen und überallher wird helles Licht durchdringen. Denke dir, wie gross jener Glanz sein wird, wenn so viele Sterne ihr Licht vereinigen! Kein Schatten wird die Helligkeit trüben! Gleichmässig wird jede Seite des Himmels glänzen. Tag und Nacht sind nur Wechselzustände der untersten Luftschicht. Du wirst dann sagen, dass du im Dunkel gelebt hast, wenn du, und zwar mit deinem ganzen Wesen, das ganze Licht erblickt haben wirst, das du jetzt nur durch die sehr engen Wege deiner Augen unklar anschaust. Und dennoch, schon aus der Ferne bewunderst du es. Wie wird das göttliche Licht dir erscheinen, wenn du es an seinem eigenen Orte schaust!" [4]) Selbst die Christen konnten von den Freuden des Himmels keine lebhaftere Darstellung geben. Die philosophisch gebildeten Apologeten, wie Athenagoras, gebrauchen dazu ähnliche Wendungen wie Seneca, die

bonorumque observator . . . . . Animus magnus et sacer. De tranqu. an., K. 9: sacrorum opera ingeniorum, d. h. der Denker und Dichter. Ep. 67, 13 ist die Rede von Catos sacrum pectus.

[1]) Ad Polybium. K. 9. Ad Marciam, 26.

[2]) Ep. 93, 9. [3]) Ep. 93, 10. M. ist Zeitgenosse S.'s, Stoiker.

[4]) Ep. 102, 26 und 28.

sie vielleicht zum Teile erst von ihm oder von einem andern Stoiker entlehnt haben.[1])

2. Kapitel.

Das ethische Ziel.

Der Kern der stoischen Lehre ist, wie oben erwiesen, ihre Ethik.[2]) Auf ihr beruht ihre weltgeschichtliche Bedeutung, sowie der Ruf, dessen sich die Schule im populären Bewusstsein erfreut.

Alle Systeme der Ethik lassen sich in zwei grosse Klassen einteilen, je nachdem sie ein bestimmtes Ziel setzen, also ein Objekt des Willens bestimmen oder, ohne ein Objekt zu nennen, ein blosses Gesetz zur Befolgung aufstellen. Die erste Klasse ist die der materialen, in der Erfahrung gegebenen oder wenigstens möglichen, die zweite Klasse die der formalen, nicht gegebenen, sondern konstruierten Prinzipien.

Die stoische Ethik ist weder rein formal, noch rein material, sondern sie hat verschiedene Prinzipien beider Arten zusammengewoben.

Ein formales Prinzip und zwar ein sehr wichtiges ist schon von Zeno mit folgenden Worten ausgesprochen worden:[3]) „Das Ziel ist: übereinstimmend zu

[1]) Vergl. Athenagoras: de resurrectione cadaverum, Kap. 24: „Das Ziel aber eines vernünftigen Urteils ist unfehlbar ewig innig vereint mit demjenigen zusammen zu existieren, woraus wesentlich und zuerst die Ordnung der Natur zusammengefügt ist, und an dem Schauen dessen, der diese Ordnung gegeben hat, und seiner Gedanken sich unaufhörlich zu erfreuen.“ „Woraus wesentlich erst die Ordnung der Natur zusammengefügt ist,“ das sind nach desselben Athenagoras libellus pro christianis, Kap. 36 die Ideen Platos, alle unkörperlichen Prinzipien, die älter (πρεσβύτερα) sind, als die körperlichen.

[2]) S. oben S. 32.

[3]) Frgm. 120.

leben. Das heisst aber, nach einem, mit sich zusammenstimmenden Prinzipe zu leben, da diejenigen, die widerspruchsvoll leben, nicht glückselig sind."

Dieser von Zeno auf die Folgerichtigkeit und Einheitlichkeit des Handelns gelegte Accent blieb in der Schule immer wirksam. Und wenn nach Kant: „konsequent zu sein, die grösste Obliegenheit eines Philosophen ist,"[1]) so hat die Stoa für das Handeln diese höchste Pflicht sehr bewusst eingeschärft.

„Schreite fort, und vor allem sorge dafür, dass du dir selbst gleich bleibest", ruft Seneca aus.[2]) Nichts ist schimpflicher, als sich selbst ungleich zu sein. Halte darauf, „nur eine Charakterrolle zu spielen".[3]) „Kühn kann man es aussprechen, das höchste Gut ist die Eintracht der Seele mit sich selbst. Die Tugenden werden dort sein müssen, wo Harmonie und Einigkeit ist, die Laster sind uneins."[4])

„Du darfst nicht ein Mal Sklave sein wollen, ein ander Mal nicht, sondern einfach und aus ganzer Seele entweder dies oder jenes," verlangt Epiktet[5]) und dass man bei dem richtig Entschiedenen bleiben solle.[6]) Jede Sünde schliesst ausserdem schon in ihrem Entstehen nach ihm einen Widerspruch in sich[7]), nämlich zwischen dem Wollen, das nach der Stoa von Natur gut ist, und dem Handeln.[8])

Dieselbe Folgerichtigkeit stellt sich bildlich M. Aurel vor, wenn er mahnt: „Den geraden Weg nach dem Gesetze

---

[1]) Kritik der praktischen Vernunft. (ed. Kehrbach) S. 28.

[2]) Ep. 35, 4. Ebenso Ep. 23, 7; 31, 8; 34, 4.

[3]) Ep. 120, 22.

[4]) Ad Gallionem de vita beata, Kap. 8.

[5]) II, 2, 13. Der Sinn verlangt notwendig am Anfange des Satzes nach dem καὶ ein μὴ einzuschieben, das in allen Ausgaben fehlt. [6]) II, 15, 7.

[7]) Epiktet II, 26, 1. [8]) Vergl. Seneca, Ep. 89, 14 f.

einzuhalten und Gott zu folgen, der selbst immer die gerade Richtung innehält.“[1])

Mit dieser Betonung der Konsequenz hängt der Wert zusammen, den die Stoa auf das Gewissen legt. Wer immer sich gleich bleiben soll, der muss ja in sich auch den Wegweiser des Handelns haben. Und da dieser Wegweiser gut sein muss, so steht Gewissen bei Seneca geradezu für „gutes Gewissen.“[2]) Mit sehr beredten Worten preist er dieses, wie es auch in höchster, unverdienter Pein doch nicht von seiner Höhe herabsteigt.[3]) Bei Epiktet und bei M. Aurel wird das Gewissen mit dem einem jeden beigegebenen Dämon identifiziert.[4])

Mit der Hochschätzung der Konsequenz hängt es zusammen, dass die Reue nicht nach ihrer positiven Seite, als Rückkehr zum Guten geschätzt, sondern nach ihrer intellektuellen Seite als Zeichen einer geschehenen Abirrung, und als ein gewisses Verweilen bei dieser Abirrung verboten wird. „Der Weise bereut nie sein Thun, er ändert nie, was er gethan hat, er wechselt nie seinen Entschluss“, sagt Seneca.[5]) Und da, wie wir oben gesehen haben, „sich selbst ungleich zu sein“, das Allerschimpflichste ist, so muss die Freiheit von diesem Fehler, also auch die Freiheit von der Reue sehr hoch stehen.

„Die Philosophie wird dir das leisten, was ich für das Grösste halte: Niemals wirst du dich selbst (Dein

---

[1]) X, 11. Auch IV, 18 und V, 3. Ebenso wenn er ein Ziel durch das Leben festzuhalten rät. (XI, 21.)

[2]) Ep. 81, 20: »ne conscientiam perderet« Ep. 97, 16 hingegen bedeutet conscientia das strafende Gewissen.

[3]) De beneficiis, IV. 21.

[4]) Vergleiche: Bonhöffer II, S. 83. Anm. 2. Und oben S. 47.

[5]) Mit den Worten eines Gegners, die er sich zu eigen macht. De benef. IV, 34.

Thun) bereuen."[1]) Auch Epiktet hebt hervor, dass der Weise „mit sich selbst nie schelten, nie zwiespältig sein, nie bereuen, nie sich martern wird."[2]) Und Marc Aurel spricht sehr geringschätzig von dem, „der fast alles, was er thut, bereut."[3])

In der neueren Philosophie, besonders bei Spinoza wird die Reue verworfen, weil sie zur Unlust, also zu den schwächenden und darum zu meidenden Affekten zählt.[4]) Bei den Stoikern tritt mehr ihr intellektueller Gegensatz gegen die über alles gepriesene Konsequenz hervor[5]) und mehr die sittliche Verwerflichkeit des Irrtums, der ja der Tugend der Weisheit widerspricht. „Das dachte ich nicht, zu sagen, betrachte ich als die schimpflichste Entschuldigung für einen Menschen".[6])

Noch näher kommt Seneca an strengen Formalismus heran, wenn er meint, nicht auf Erreichung des Zweckes komme es an, sondern darauf, dass man alles in der r e c h t e n Weise thue.[7]) Ebenfalls formal, sogar Kantisch scheint: „Wir wollen nicht ein und dasselbe begehren! Unter Mitbewerbern entsteht Streit!"[8])

[1]) Seneca Ep. 115, 18. Auch De ira II, 28: „Nobis ne irasca mur, minime dis".

[2]) II, 22, 35. [3]) VIII, 53.

[4]) Vergl. S p i n o z a, Ethica IV, prop. 54.

[5]) Vergl. A. Bonhöffer, I, S. 303. „Dass Epiktet die μετάνοια (Reue) als Bekehrung nicht verwirft," hat Bonhöffer nur gefolgert, ausgesprochen ist es nicht.

[6]) Seneca, de ira, II, 31. Vergl. auch Zeno, frg. 153.

[7]) Ep. 85, 32 huic enim (sapienti) propositum est in vita agenda non utique, quod temptat, efficere, sed omnia recte facere. Und scheinbar wird auch Ep. 73, 3 der Zweck zurückgewiesen mit den Worten: nec ambitio tantum instabilis est, verum cupiditas omnis, quia incipit semper a fine. Hier wird nicht das Zwecksetzen an sich, sondern nur das ruhelose Hasten von einem erreichten zu einem neuen Zwecke getadelt.

[8]) Ep. 14, 9. Auch Epikt. I. 22, 14. Vergl. K a n t, Kritik der pr. Vernunft, ed. Kehrbach. S. 33.

Aber, wie sehr dies alles nach Ausschliessung des Zweckes, des Objektes des Willens klingt, es ist eben nur ein Anklingen, ein vorübergehendes Gefühl für die Bedeutung des Formalen, nicht die Erkenntnis, dass ein formales Prinzip allein herrschen müsse. Dazu ist das hellenische Denken noch zu sehr mit der Anschauung verwachsen. Es bedarf eines anschaulichen, wenn auch inneren, seelischen Zieles des Handelns.

In der That wird ein solches unter mannigfaltigen Namen immer und immer wieder dem Hörer oder Leser vorgehalten, der häufigste der Namen dieses Zieles ist: Freiheit.[1]) Sie gehört in der Stoa so zum Wesen der Sittlichkeit, dass sie den Satz prägte: „Der Weise ist allein frei!“[2]), dass Epiktet den Freien, dem höchsten Gotte, Zeus, gleichstellt[3]), dass er in seinen Vorträgen seinen gedachten Gegner oder den Unweisen immer mit „Sklave“ anredet oder bezeichnet.[4])

Da Freiheit und Gebundenheit korrelative Begriffe sind, so ist der erste durch den letzten zu erläutern. Es ist zu bestimmen, was den nicht sittlichen Menschen fesselt, um zu erkennen, wovon der sittliche frei ist.

Es sind vor allem zwei Fesseln, die immer wieder als Sklavenketten bezeichnet werden: Die

[1]) Alle Vorzüge des sittlichen Menschen werden in diesem Worte zusammengefasst bei Epiktet IV, 1, 1. Bei Marc Aurel VIII, 51 wird die Freiheit an erster Stelle (erst nach ihr das Wohlwollen, die Einheitlichkeit des Handelns und die sittliche Scheu) mit einer ewig strömenden, durch nichts zu trübenden Quelle verglichen. Und in der Sentenzensammlung des Stobaeus heisst es, jedenfalls aus stoischen Quellen (frg. 31 bei Schenkl, in seiner Ausgabe des Epiktet S.470): „Freiheit und Knechtschaft, der eine der Tugend Name, der andere des Lasters.“

[2]) Eines der berühmten Paradoxa Stoicorum. Dass es, wie die andern, schon von Zeno ausgesprochen wurde, lässt sich folgern aus frg. 155. [3]) IV, 1, 90.

[4]) I, 4, 14. I, 22, 20 und an vielen anderen Stellen.

Affekte und die äusseren Dinge. Diesen beiden Feinden gilt der sittliche Kampf der Stoa.

Die Voraussetzung aber der Forderung der Freiheit ist ihre Möglichkeit. In dieser Beziehung geht die Stoa trotz ihres Glaubens an die Gesetzmässigkeit aller Dinge sehr weit. Sie lehrt die volle Souveränität des Geistes gegenüber den inneren Erlebnissen sowohl wie den Vorstellungen, mittels deren die Aussendinge auf uns wirken. „Mir ist mein Seelenleben der Stoff, wie dem Baumeister das Holz, dem Schuster das Leder", sagt Epiktet.[1]) Und Marc Aurel[2]): „Der Geist macht alles zum Stoffe, was ihm entgegengebracht wird, wie ein Feuer, wenn es das Hineinfallende bewältigt, von dem ein kleines Licht ausgelöscht worden wäre. Das leuchtende Feuer aber macht sich das Zugelegte sehr schnell zu eigen, und verzehrt es und erhebt sich aus dem Zugelegten desto höher".

Dass wir unser Innenleben, bis zu einem gewissen Grade wenigstens, in unserer Gewalt haben, lehrt die Erfahrung. Aber die Stoa lehrt, wie schon oben erwiesen, dass wir auch über die Vorstellungen, die von aussen kommen, Herr sind. „Die Dinge selbst sind nicht fähig unsere Urteile zu schaffen".[3])

Sowohl gegen die Innenwelt, soweit sie nicht Geist und vernünftiger Wille ist, wie gegen die Aussenwelt ist der Geist die „Burg" des Menschen, die ihn schützt.[4])

Bei dieser Allmacht des Geistes ist es kein Wunder, dass vor allem die Freiheit von den seelischen Störungen, den „Krankheiten der Seele" d. h. von den Affekten verlangt wird.

Die Affekte sind, wie wir oben[5]) gesehen haben, Triebe, die durch ihr Übermass die allwaltende Ord-

[1]) III, 22, 20. Vergl. Bonhöffer, I, S. 113. [2]) IV, 1.
[3]) M. Aurel VI, 52. Vergl. oben S. 94.
[4]) Vergl. Seneca Ep. 82, 5, M. Aurel VIII, 48.
[5]) Vergl. S. 88.

nung stören. Sie sind darum wider die Natur. Die Aufgabe der Tugend oder der Sittlichkeit aber ist es, „mit der Natur übereinstimmend zu leben."

Dieses „mit der Natur" hat Kleanthes[1]) hinzugefügt, nachdem, wie wir oben gesehen haben, Zeno bloss übereinstimmend, d. h. einheitlich und folgerichtig zu leben gefordert hatte. Und das „naturgemässe Leben" ist seitdem in der Stoa die Formel der Sittlichkeit geblieben[2]).

Eine sehr wichtige Ergänzung dieser Formel gab Chrysipp, indem er die Frage erhob, ob man unter der „Natur" die allgemeine oder bloss die eigene, d. h. die individuell menschliche zu verstehen habe, und sich für die Übereinstimmung beider entschied[3]). Damit wollte er sagen, die individuelle Vernunft müsse sich mit der allgemeinen, die ganze Natur durchwaltenden Weltvernunft decken. Zeno hatte sicherlich manches gelehrt, was der individuellen Vernunft, d. h. der menschlichen Natur, wie sie im Individuum lebt, zuwider war. Die natürlichen Triebe, die Instinkte hatte er missachtet, indem er lehrte, vieles, was die Sitte verbiete, wie der Genuss von Menschenfleisch, eheliche Verbindung von Eltern und Kindern, Knabenliebe sei nicht gegen die Natur[4]). In dieser Missachtung der

[1]) Wie Stobaeus, Ecl. II, 34 f., ausdrücklich bezeugt. Diesem Zeugnis gegenüber kommt Ciceros und Diogenes' Angabe, dass schon Zeno die erweiterte Formel gebraucht habe, nicht in Betracht, da Diogenes sich öfter als ungenau erweist, Cicero aber leicht eine Verwechslung Zenos mit Kleanthes begegnen konnte. Vergl. Hirzel a. a. O. S. 105 ff. Der Zusatz ist übrigens nicht original, schon der Akademiker Polemo hatte das naturgemässe Leben empfohlen. Vergl. M. Heinze, Stoicorum ethica ad origines suas relata, Numburgi 1862 S. 13 f. und Zeller, II, 1,[4] S. 1045.

[2]) Vergl. Seneca, de vita beata Kap. 3 Interim, quod inter omnes Stoicos convenit, rerum naturae assentior. Ab illa non deerrare et ad illius legem exemplumque formari sapientia est.

[3]) Vergl. Diog. S. VII 1., 88 f.

[4]) Frg. 180—184.

Instinkte, die doch recht eigentlich Hilfsmittel der Natur zu ihren Zwecken sind. ist ihm seltsamerweise Chrysipp gefolgt.[1])

Dennoch blieb nach Chrysipp der Satz bestehen, dass die individuelle Natur mit der allgemeinen, d. h. der vernünftigen Weltordnung harmoniere,[2]) und diese Harmonie die Tugend sei. Damit war den Störungen dieser Harmonie, den Affekten der Krieg erklärt. Die Freiheit von den Affekten, der eine Teil der allgemeinen Freiheit, wird ein notwendiger Bestandteil der Sittlichkeit. Der Affekt beruht auf einer ungeprüften Vorstellung[3]), er reisst uns, so bald er einmal zugelassen ist, fort und thut was er will,[4]) beraubt uns also der Freiheit, er macht uns zur Marionette.[5])

Er ist darum unwürdig des sittlichen Menschen, es gilt ihn auszulöschen und zur völligen Apathie, d. h. Freiheit von Gemütsbewegungen und von Aufregungen zu gelangen. Diese Apathie bedeutet nicht Gefühllosigkeit, da der Weise ja gemässigte Triebe hat,[6]) nur die Unterordnung der Affekte unter den führenden Seelenteil, der durch die Affekte geschädigt wird.[7]) durch die Tugend aber seine natürliche Bestimmung erfüllt.[8])

Manche Affekte, die von anderen Philosophen gebilligt werden, werden von der Stoa ebenfalls verworfen. So der Zorn, den Aristoteles und seine Schüler zulassen, der aber der Freiheit widerspricht, wie jeder andere Affekt[9]). Auch er ist nur bei den Schwächlingen, also den Unfreien, möglich[10]).

[1]) Vergl. A. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa. Berlin 1897, S. 132, 147. [2]) Vergl. M. Aurel V, 3. [3]) Siehe oben S. 93. [4]) Seneca, de ira I, 8. [5]) Marc Aurel VI, 28; VII, 29. [6]) Siehe oben S. 88. [7]) Epiktet, Ench. K. 38. [8]) Epiktet III, 4, 9. Ench. K. 4.

[9]) Seiner Bekämpfung ist die ganze Schrift Seneca's de ira gewidmet. Vergl. daselbst II, 7: „Quid indignius quam sapientis affectum (falls er zornig sein darf) ex aliena pendere nequitia!"

[10]) Seneca, a. a. O. I, 20: Ita ira muliebre maxime et puerile vitium est. Marc Aurel XI, 9. XI, 18.

Aber ebenso wie der Zorn, wird das Mitleid behandelt.[1]) Auch dieses widerspricht der Ruhe des Weisen.[2]) Der Weise leidet nicht, da jedes Unglück nur Aussendinge betrifft, die ihm fremd sind. Nur der Unweise leidet. Diesem kann der Weise nicht nachfühlen, doch kann er zu seiner Tröstung mit ihm seufzen, wenn er nur nicht innerlich seufzt.[3])

Und da die Furcht zu den Affekten gehört, so ist es ganz folgerichtig, dass der vollkommenen Freiheit jede Furcht fremd ist, auch die vor den Göttern.[4]) Die stoische Frömmigkeit stellt sich vertraulicher zu den Göttern als jede andere, da die Götter als Mitglieder des Weltstaates demselben „gemeinsamen Gesetz" wie wir unterworfen, also gewissermassen unsere Mitbürger sind.

Aber nicht minder als von den Affekten, ist der sittliche Mensch unabhängig von allem, was nicht zu seinem Seelenleben gehört, nicht seinem Willen unterliegt (*προαιρετικόν*), sondern ausserhalb seiner Herrschaft (*ἀπροαίρετον*) darum fremd ist. Die Unterscheidung der von uns abhängigen und der fremden, ausserhalb unseres Machtbereichs liegenden Dinge ist bei Epiktet der Anfang der Sittlichkeit.[5]) Kurz und bündig sagt er (IV. 5. 7): „Die philosophische Bildung besteht darin,

[1]) Auch hier, wie oben bei der Reue, finden wir in der Stoa Gedanken, die später Spinoza, wenn auch wohl anders abgeleitet, ausgesprochen hat. Auch ihm ist das Mitleid, weil Unlust, also schwächend, „an sich schlecht und unnütz". Vergl. Ethica IV, prop. 50. Die Unterstützung des Unglücklichen erfolgt beim Tugendhaften nicht aus Mitleid, sondern nach dem Gebote der Vernunft.

[2]) Das lehrt vielleicht schon Zeno. Vergl. frg. 152 (Pearson S. 192), jedenfalls aber Seneca, de ira II, 17. De clementia II, 5: est enim (misericordia) vitium pusilli animi ad speciem alienorum malorum succidentis. Das Mitleid ist nicht zu verwechseln mit der clementia: Vergl a. a. O.: Misericordia non causam, sed fortunam spectat, clementia rationi accedit. Auch Epiktet III, 22, 13 verbietet das Mitleid

[3]) Epiktet, Ench. K. 16. [4]) Seneca, Ep. 75, 18: Quae est absoluta libertas? Non homines timere, non deos. [5]) Ench. K. 1 und öfter.

„das Eigene und das Fremde unterscheiden zu lernen.“ Zu den fremden Dingen gehört auch der eigene Körper. Die Dinge bewegen uns überhaupt nicht, sondern die Ansichten über die Dinge[1]). Diese aber sind in unserer Gewalt. So können wir von den Dingen frei werden. Wir brauchen nur unser Begehren und unsren Abscheu auf das zu beschränken, was eben in unserer Macht steht, das andere aber als uns nichts angehend zu betrachten.[2]) Da die Kyniker die Bedürfnislosigkeit, also die Freiheit von Genussmitteln lehrten, so sind sie die ersten, die den Menschen frei machten.[3])

Darum verhält sich der Weise zu allen äusseren Dingen ohne Begierde, nur mit einem gemässigten Triebe[4]). Jede Begierde macht niedrig, ordnet den Menschen den Dingen unter und denjenigen Menschen, die über die Dinge verfügen,[5]) vernichtet also die Freiheit.

Mit der Freiheit verträgt sich nichts, was Leiden bedeutet, darum auch nie und nimmer die Lust. Die Lust gehört ja, wie oben dargethan, zu den Affekten, und wie sehr sie auch von den Neueren seit Spinoza mit der Hebung des Lebens identifiziert wird, für die Stoiker ist sie eine Störung des Lebens.

Sie darf darum niemals Gegenstand des Strebens sein. Dies war und bleibt die schärfste Antithese der Stoa gegen Epikur und seine Schüler. In der alten Stoa war namentlich Kleanthes ein Bekämpfer des Strebens nach Lust. Er nennt sie sogar naturwidrig[6]).

---

[1]) Epiktet, Ench. K. 5.

[2]) Ench. K. I, 2, Diss. III, 16, 15.

[3]) Epiktet III, 24, 67 ff.

[4]) Vergl. oben S. 88. Von Epiktet wird nicht bloss die allgemeine Leidenschaft des Begehrens verworfen (II. 16, 45; II. 18, 8; III. 15, 11; IV. 1, 175; IV. 1, 4) sondern überhaupt äussere Dinge zu begehren untersagt (IV. 4, 33; IV. 10, 6). Vergl. oben S. 87.

[5]) Epiktet IV. 4, 1 und III. 20, 8.

[6]) Frgm. 88.

was freilich wohl in dem weiteren Sinne zu verstehen ist, dass sie, wie eben jeder Affekt, der auch in der Natur waltenden vernünftigen Ordnung zuwider sei. Sie ist ihm so wertlos wie ein falscher Kopfputz [1]). Er meint ferner, bei Annahme der Lust als letzten Zieles werde diese die Königin, die man sich auf dem Throne sitzend denken müsse, von allen Tugenden bedient, und diese Rolle sei der Tugenden unwürdig. [2]) Und er verflucht endlich denjenigen, der zuerst das Gerechte vom Nützlichen geschieden hat, also Epikur und die Epikureer [3]).

So streng wie Kleanthes sprach sich keiner der späteren aus. Nur Panaetius meinte, es sei nicht alle Lust naturgemäss, sondern nur die eine, die andere dagegen naturwidrig. [4]) Alle aber haben das Streben nach Lust verworfen. Seneca geht so weit, dass er die Lust (voluptas) eine res infamis nennt, [5]) immer wieder vorschreibt, die Sittlichkeit nur um ihrer selbst willen zu erstreben [6]) und gegen die Lust sich sogar die metaphysischen von Plato im Philebus erhobenen Gegengründe zu eigen macht, dass sie unbegrenzt und darum unsittlich sei, während bei der Tugend nichts zu fürchten sei, da ihr Mass in ihr liege [7]).

Ebenso ist die ganze Stoa der Ansicht, dass die Lust, obgleich nicht erstrebt, doch der Tugend als Begleiterin sich zugesellen könne [8]).

[1]) Vergl. die richtige Erklärung des betreffenden Fragments des Kleanthes bei Bonhöffer I, 313 ff.

[2]) Frg. 90. [3]) Frg. 77.

[4]) Vergl. Ritter et Preller, Historia philosophiae graecae 7. ed. Gothae 1888, S. 438.

[5]) Ep. 59, 2. [6]) De benef. IV, 16.

[7]) Ad Gallionem de vita beata K. 13; wenigstens klingt dies an an Plato, Philebus Kap. 15 (27 E.) und Kap. 16 (31 A.).

[8]) S. oben S. 22. Epiktet III, 7, 7. Seneca (de vita beata, c. 8) vergleicht die Lust, die ohne Absicht der Tugend zuwächst, der Blume im Saatfeld, die ohne Arbeit des Landwirts gedeiht.

Freilich für die seelische Lust, welche die Tugend begleitet, hat sich wohl schon frühe in der Stoa ein besonderer Ausdruck, die Freude (χαρά), eingebürgert, wenn auch der Sprachgebrauch keine strenge Scheidung zwischen „Lust“ und „Freude“ durchgeführt hat[1]). Jedenfalls finden wir die sachliche Unterscheidung schon bei Panaetius, während es unbestimmt bleibt, ob sie bei ihm terminologisch ist. Seneca aber neigt trotz einiger Rückfälle sehr entschieden dazu, die Freude einerseits, die Lust andererseits auch sprachlich auseinander zu halten, indem er die erste gaudium, die letzte voluptas oder laetitia nennt. Er giebt eine sehr bestimmte klassifizierende Definition: „Die Freude ist die Erhebung der Seele, die auf ihre eigenen wahren Güter vertraut.“[2]) Er fügt bald darauf und öfter das den Gegensatz zur Lust bezeichnende Merkmal hinzu: „Es ist mit ihr verbunden, nicht aufzuhören und nicht ins Gegenteil umzuschlagen.“ Sie kann also, wie er auch weiter ausführt, nie schlecht sein. „Sie wird den Göttern und den Nacheiferern der Götter zu Teil; sie ist nicht von aussen genommen. Da sie nicht ein von aussen kommendes Geschenk ist, so ist sie auch nicht vom fremden Willen abhängig“[3]), es werden hier voluptas und laetitia der Freude ausdrücklich entgegengesetzt und wird noch die genetische Bestimmung hinzugefügt: „Die Freude entsteht nur aus dem Bewusstsein der Tugenden“[4]).

Epiktet und Marc Aurel haben in den uns erhaltenen Schriften den Ausdruck „Freude“ (χαρά) nicht gebraucht. Doch spricht Epiktet von der „seelischen Lust“, die das, wodurch wir vernünftiger Weise eine Erhebung erfahren[5]), also die Tugend begleitet, woraus hervorgeht, dass sich seine „seelische Lust“ zum Teile mit der Freude deckt.

[1]) Vergl. Bonhöffer, I. S. 293. Oben S. 95. [2]) Ep. 59, 2.
[3]) Ep. 59, 18.
[4]) Ep. 59, 16. Dagegen Ep. 23, 3 und Ep. 109, 5 werden gaudium und laetitia in gleichem Sinne gebraucht. [5]) III, 7, 7.

Wenn man Senecas obige Lobpreisungen der Freude liest, die den Göttern und den Nacheiferern der Götter zu teil wird, so fühlt man, dass sie nur noch einen Schritt höchstens entfernt ist von der Krönung des Lebens, die mit der Tugend für die Stoa unzertrennlich verbunden ist, von der „Glückseligkeit (Eudämonie)".

Schon Zeno lehrte dies, er betonte, dass die Tugend allein für sie ausreichend sei[1]), und — gegen die Peripatetiker — dass es keines anderen Hilfmittels bedürfe, gab auch eine vermeintliche Definition, indem er sie „schönen Fluss des Lebens" nannte[2]). Keiner der späteren Stoiker hat an dieser Lehre etwas geändert.[3])

Die Eudämonie ist ein sehr wichtiger und sehr charakteristischer Begriff des antiken Denkens. Zuerst scheint Anaxagoras diesen Terminus gebraucht und auf denjenigen angewendet zu haben, der ein reines Leben nach der Gerechtigkeit führe, oder teilnehme an einer Art göttlicher Betrachtung[4]). Sokrates verstand darunter sowohl die Bedürfnislosigkeit als auch die εὐπραξία, d. h. „das rechte Handeln, das auf Einsicht und Übung beruht, mit dem aber zugleich das Wohlbefinden verbunden ist"[5]). Plato findet die Eudämonie in erster Linie bedingt durch die Freude an der Erkenntnis, vor allem an der Erkenntnis des wahrhaft Seienden, der Ideen[6]), in zweiter in der Einbildung der

[1]) Frg. 125. (Pearson 166.)

[2]) Frg. 124. (Pearson 165.)

[3]) Auch nicht Panaetius und Posidonius, wie es nach dem Fragment bei Diogenes Laert. VII, 128 erscheinen könnte. Diesem widersprechen andere Zeugnisse. Vergl. Zeller, III, 1 [3], S. 565. Anm. 2.

[4]) Vergl. M. Heinze, der Eudämonismus in der griechischen Philosophie I (Abhandlungen der phil.-hist. Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften Bd. 8, VI) Leipzig 1883. S. 59.

[5]) Heinze a. a. O. S. 102.

[6]) Vergl. Zeller, II, 1 [4], Leipzig 1882. S. 874.

Idee in die Wirklichkeit, also im Handeln, Aristoteles in der dem Menschen eigentümlichen Thätigkeit, die vor allem eine theoretische, in zweiter Linie eine praktische sein, alle Tugenden, die des Denkens wie die des Handelns bewähren muss[1]). So sehen wir seit Sokrates als der Eudämonie wesentlich das Thun. Und das ist es, was sie auch bei den Stoikern von der Lust, sogar von der Freude unterscheidet. In der wirklichen Definition, die Chrysipp neben der eben erwähnten Umschreibung giebt, heisst es, dass die Glückseligkeit eintritt, „wenn alles gethan wird nach Übereinstimmung des einem jeden innewohnenden Dämons mit dem Willen des Verwalters des Alls[2])." Dagegen wird von der Lust ausdrücklich als stoische Ansicht berichtet, dass „sie keine Thätigkeit, keine Disposition, nicht einmal ein Teil von uns ist"[3]). Die Thätigkeit aber ist das wesentlichste Element der Tugend, nicht die Erreichung eines bestimmten Objektes[4]). Darum kann die Tugend nie nach blossem Leiden, nach Lust streben. Und auch von der Freude wird nicht gesagt, dass ihr ein Element der Thätigkeit innewohne, wie sehr auch sonst ihre Beschreibung sich derjenigen der Eudämonie annähert, so dass auch sie nicht mit der Tugend identisch ist.

Da hingegen Glückseligkeit und tugendgemässe Thätigkeit eine Gleichung bilden[5]), so kann die Glückseligkeit ebensogut wie die Tugend als Ziel des Lebens hingestellt werden. Da aber diese Glückseligkeit einen seelischen Zustand bedeutet, so ist damit die formale

[1]) Vergl. Zeller II, 2[3], Leipzig 1879, S. 163 ff.

[2]) Vergl. Bonhöffer I, 83 u. II, 164.

[3]) Von Clemens Alex. Vergl. Bonhöffer I, 315.

[4]) Epiktet II, 16, 15.

[5]) So bei Aristoteles: „Glückseligkeit ist tugendgemässe Thätigkeit." Bei Zeno (nach der von Zeller III, 1[3], S. 210 Anm. 1 citierten Stelle aus Plutarch) sind die Elemente der Glückseligkeit die Natur und das Naturgemässe, wozu das tugendhafte Handeln gehört.

Richtung der Ethik wieder verlassen. So abstrakt wie die Ethik Kants ist die Ethik der Stoiker nicht. Und wie sehr auch Kant ihre Ethik rühmt wegen „der Würde der menschlichen Natur und der Freiheit (als Unabhängigkeit von der Macht der Neigungen)“[1]), von der sie ihr sittliches Prinzip nahmen, so sehr trennt er sich von ihnen in der Auffassung der Glückseligkeit, die nach ihnen mit der Tugend unzertrennlich verbunden, nur durch ein analytisches Urteil von ihr zu sondern ist, während Kant die Glückseligkeit mit der Tugend nicht notwendig verbunden findet, und dieses Verhalten beider zum Ausgangspunkte transcendenter Postulate macht.

3. Kapitel.

Die Pflicht und die Pflichten.

Die Stoiker haben zuerst den Begriff der „Pflicht“ in die Ethik eingeführt, freilich in einer, wie es scheint, wenig scharfen Abgrenzung, die aber vielleicht der mangelhaften Überlieferung des alten Stoicismus einen Teil ihrer Unbestimmtheit verdankt.

Das „Gebührende“ (καθῆκον) war ihr Name für das, was die neueren ethischen Systeme etwa Pflicht nennen, weshalb dieser Name im folgenden immer mit Pflicht wiedergegeben sei.

Zeno und nach ihm seine ganze Schule bestimmten die Pflicht als „das im Leben sich notwendig Ergebende, das, wenn es geschehen ist, eine wohlbegründete Rechtfertigung findet“.[2]) Auch auf Pflanzen und Tiere findet

[1]) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft ed. Kirchmann, S. 64. Vergl. auch Fr. Orestano, der Tugendbegriff bei Kant, Diss. Leipzig 1901, S. 89 ff.

[2]) So bei Stobaeus. Bei Pearson frg. 145.

dieser Begriff Anwendung.[1]) Schon aus dieser Definition ergiebt sich, dass damit der Umfang des Begriffes sehr weit gezogen ist.

In der That wurde er in der Stoa immer weiter. Bei Epiktet umfasst er schliesslich sogar, wenn man von den rein physischen Verrichtungen der Pflanzen absieht, immer noch dreierlei sehr verschiedene Stufen der Pflichterfüllung: 1. die in der erlaubten Befriedigung der Bedürfnisse und in der verständigen Verfolgung des eigenen Vorteils besteht, 2. die sich auf die durch Gesetz und Sitte allgemein gebotenen Handlungen richtet, 3. diejenige, welche die nur dem philosophisch Gebildeten geboten erscheinenden Handlungen vollzieht.[2])

Doch wird eine solche Stufenfolge keineswegs von der Stoa ausdrücklich unterschieden. Wenn die alte und die mittlere Stoa die „mittlere“ und die „vollkommene“ Pflicht unterscheiden, so bezieht sich dies nicht auf die eben gegebene Einteilung, überhaupt nicht auf die Arten der Handlungen, sondern auf die geistige Disposition desjenigen, der die Handlung vollbringt. Die mittlere Pflichterfüllung ist die neutrale Pflichterfüllung, die zwischen Böse und Gut steht, weil sie überhaupt keinen sittlichen Charakter hat. Sie geschieht bei dem philosophisch Ungebildeten, der bloss dem allgemeinen Menschenverstande und seinem Vorteile folgt. Die vollkommene Pflicht dagegen ist die Pflichterfüllung des Weisen, die darum auch Rechtthun (κατόρθωσις) oder rechte That (κατόρθωμα) heisst, und nicht aus dem allgemein menschlichen Verstande, sondern aus dem philosophisch „richtigen Verstande“, dem ὀρθὸς λόγος, hervorgeht. Äusserlich können die Handlungen des blossen Menschenverstandes denen des Weisen gleichen,

[1]) Was bei Stobaeus sowohl wie bei Diogenes zur Erläuterung der Definition ausdrücklich zugefügt ist. Vergl. Bonhöffer II, S. 193 ff.

[2]) Vergl. Bonhöffer II, S. 204 ff.

sie werden aber nie denselben sittlichen Wert haben, da sie nicht aus der richtigen geistigen Disposition entspringen und so gewissermassen nicht von der völligen sittlichen Reife zeugen. Dieser Standpunkt führt zu der grossen Härte, dass bei den Rigoristen der Stoa ein und dieselbe That, vom Weisen vollbracht, als „rechte That" zum höchsten sittlichen Verdienst gerechnet, dagegen, vom Unweisen gethan, als Sünde betrachtet wird.[1])

Wer ein neues Prinzip hat, sieht eben alles im Lichte dieses Prinzips oder er sieht es gar nicht. Mit Recht vergleicht Bonhöffer[2]) mit diesem stoischen Rigorismus das harte Wort des Paulus:[3]) „Was aber nicht aus dem Glauben gehet, das ist Sünde." Die milderen Denker der Stoa fassten wohl alles Thun des Unweisen als nicht zurechnungsfähig, weil gewissermassen

[1]) Bonhöffer II, pag. 211 ff. Bonhöffer citiert als stoische Sätze aus Stobaeus Ekl. II, 117: Zwischen Tugend und Laster giebt es kein Zwischenglied. Der Unweise thut alles, was er thut, schlecht. — Und aus Plutarch, de aud. poet. 7: Durchaus und überall ist der Unweise sündhaft, in allem aber recht thut der Weise. Vergl. auch Seneca, ep. 95, 43. In der ganzen Auffassung der „mittleren Pflicht", die Cicero mit officium medium übersetzt, aber nicht verstanden hat, und der vollkommenen Pflicht, officium perfectum, folge ich der sehr klaren und wohlbegründenden Darlegung Bonhöffers, der Dyroff (die Ethik der alten Stoa, Berlin 1897, S. 133 f.) im wesentlichen beistimmt. „Mittlere" Handlungen in dem Sinne „sittlich indifferent" giebt es, wie sogleich zu erweisen sein wird, in der Stoa nicht. Zeller nähert sich mit seiner Auffassung des καθῆκον als Legalität und des κατόρθωμα als der Moralität sehr der von Bonhöffer ergründeten, wie mir scheint, richtigen Erklärung; denn die Pflichterfüllung kann eben beim Unweisen nur Legalität sein, nie Moralität. Was der Weise thut, wird von der Stufe der Legalität zu der der Moralität erhoben. Dagegen findet, wie Bonhöffer II, 230 ff. nachweist, Zellers gleichzeitige Deutung des καθῆκον als bedingter und des κατόρθωμα als unbedingter Pflicht in den Quellen keine Rechtfertigung. Über Verstand und „richtigen Verstand" oder „aufrechte Vernunft" vergl. Bonhöffer II, 224 ff.

[2]) Bonhöffer II, 212. [3]) Römer 14, 23.

unbewusst, noch diesseits von Gut und Böse auf, wie etwa das tierische Handeln. Aber auch so stand es in scharfem Gegensatz zum Handeln des Weisen, denn darin giebt es — von der Bewusstheit abgesehen — nichts, auch das Kleinste nicht, was sittlich indifferent wäre. Die Stoa ist hierin strenger als Kant.[1]) Alles, was der Weise oder der nach Weisheit Strebende thut, muss zu der Erreichung des Zieles dienen, der ἀπάθεια oder Freiheit; und zwar muss er auf dem geraden Wege darauf hingehen.[2]) Eine Handlung bleibt also auf dem geraden Wege und ist dann sittlich, oder sie weicht ab und ist dann unsittlich; ein Mittleres zwischen diesen beiden Möglichkeiten kann es nicht geben.

So ist der Unterschied der gebührenden und der rechten That nicht geeignet, eine neue, für zweifelhafte Fälle anwendbare Richtschnur des Handelns zu geben, sondern nur die Art und Weise der Erfüllung der anerkannten, bestehenden Pflichten zu beleuchten.[3]) Keine Ethik aber, die wissenschaftlich sein will, darf sich der erstgenannten Aufgabe entziehen; denn ohne ein Kriterium, nach dem man in zweifelhaften Fällen urteilen kann, bliebe sie auf dem Standpunkte der öffentlichen Meinung, die sie vorfindet, auf dem Boden des gesunden Menschenverstandes, könnte sie höchstens eine Beschreibung der bestehenden Sitten, aber nicht eine Begründung einer neuen, mehr einheitlichen und vollkommenen Sittlichkeit liefern.

Die Stoiker haben aber noch ein zweites Prinzip, das ihnen eine neue Ableitung sittlicher Pflichten und

[1]) Bei Kant giebt es sittlich indifferente Handlungen. Vergl. Metaphysik der Sitten, ed. Kirchmann, S. 23.

[2]) Vergl. oben S. 103 u. M. Aurel II, 16: „Es muss auch das Kleinste nach der Beziehung auf das Endziel geschehen."

[3]) Auch W. Windelband, Geschichte der alten Philosophie, 2. Aufl., München, 1894, S. 185 vermisst in der Stoa „ein eigentlich inhaltliches Prinzip der Moral."

ein neues Kriterium der Entscheidung ermöglicht. Seneca giebt es uns in dem Briefe,[1]) in dem er ein Kompendium seiner ganzen Philosophie liefert. Nachdem er von den Pflichten gegen die Götter gehandelt hat, geht er zu denen gegen die Menschen über, und nach allerlei darauf bezüglichen Einzelfragen unterbricht er dieselben mit der Bemerkung, dass eine Antwort darauf überflüssig sei, da er ganz kurz die Formel der menschlichen Pflicht lehren könne: „Alles das, was du siehst, worin alles Menschliche und Göttliche eingeschlossen ist, bildet eine Einheit. Wir sind Glieder eines grossen Körpers".[2])

Die Lehre von der Einheit des Weltalls ist bereits erwähnt worden. Innerhalb ihrer gab es wieder eine noch engere Einheit des Gleichartigen. M. Aurel[3]) führt aus, dass alles dem Verwandten zustrebe, das Feuer nach oben, die Erde nach unten, dass Tiere und Menschen Gemeinschaft mit ihresgleichen suchen und zwischen den noch höheren Wesen, den Gestirnen, sogar eine Sympathie aus der Ferne bestehe. Die allgemeine Sympathie ist wohl schon von Kleanthes gelehrt worden.[4]) Die Sympathie des Gleichen lehrt jedenfalls Seneca, indem er öfter wiederholt, dass die Tiere gleicher Gattung sich nie angriffen oder gar auffrässen, dass nur der Mensch das traurige Vorrecht habe, gegen sein Geschlecht zu wüten.[5])

---

[1]) Ep. 95.

[2]) Ep. 95, 52.

[3]) IX. 9. Vergl. Zeller III, 1[3], pag. 170.

[4]) Vergl. Pearson, S. 117.

[5]) De ira II, 8; auch de clementia I, 26; doch ist dies ein Irrtum Senecas. Es giebt Kannibalismus im Tierreiche. Der alte Krebs frisst junge Krebse, wenn die Mutter sie nicht schützt. Vergl. Huxley, der Krebs (Internat. Wissensch. Bibliothek, 48. Band, Leipzig, 1881), S. 8. Und E. Brehm (Tierleben, 3. Aufl., Leipzig und Wien. 1890, Säugetiere, I, S. 91) sagt: „Sehr viele Tiere verlassen die Kranken ihres Verbandes, einige töten, andre fressen sie sogar."

Aber schon aus dem ersten Prinzip, der allgemeinen Sympathie, ergeben sich allerlei Pflichten, die die Stoa entweder im Gegensatze zu anderen Schulen oder zu der volkstümlichen Sittlichkeit ihrer Zeit aufstellte.

Aus der Sympathie aller Teile des Alls folgt, dass der Mensch Mitglied eines grossen Staates ist, der aus den vernünftigen Wesen, den Göttern und den Menschen, besteht, desgleichen aber auch Mitglied des im nächsten Sinne sogenannten Staates, der eine kleine Nachahmung des Gesamtstaates, der Welt, ist.[1]) Und der Staat oder die Gesellschaft, die ja das antike Denken vom Staate nicht unterscheidet, wird ganz und gar als Organismus aufgefasst. „Wir sind zum Zusammenwirken geboren, wie die Füsse, wie die Hände, wie die Augenlider, wie die Reihen der oberen und der unteren Zähne. Einander entgegenzuwirken ist gegen die Natur.“ So sagt Marc Aurel. Und derselbe weist auch hin auf die Folgen der Zerreissung des organischen Zusammenhanges: „Ein Zweig, von dem Nebenzweige getrennt, muss notwendigerweise auch von dem ganzen Baume abgeschnitten sein. So ist auch der Mensch, von einem Menschen getrennt, von der ganzen Gemeinschaft abgefallen.“[2]) Während die Epikureer gerade von den vernünftigen Wesen behaupten, dass es keine durch die Natur begründete Gemeinschaft zwischen ihnen gebe,[3]) mahnt Marc Aurel immer zu bedenken, „wie gross die Verwandtschaft des Menschen mit dem ganzen Menschengeschlechte ist. Denn sie beruht nicht auf des Blutes oder des Samens, sondern der Vernunft Gemeinsamkeit.“[4])

Aus dieser Auffassung folgt zunächst die Hingebung an die Aufgaben der engeren Gemeinschaft, des Staates, zu dem der Philosoph gehört. Die Kyniker, deren Lehre sonst so vielfach in der Stoa sich fortsetzte, wollten

[1]) Epiktet, II, 5, 26.
[2]) M. Aurel II, 1 u. XI, 8. [3]) Epiktet II, 20, 6. [4]) M. Aurel, XII, 26

nicht Bürger eines bestimmten Staates, sondern Bürger der Welt sein.[1]) In der That lebten sie als Bettler, also möglichst unpolitisch. Epikur riet im allgemeinen von politischer Bethätigung ab, nur in aussergewöhnlichen Fällen sei sie notwendig, wenn nämlich der Weise sonst Schaden litte.[2]) Dagegen verlangte Zeno vom Weisen, dass er dem Staate diene, wenn ihn nicht ein bestimmter Grund daran hindere.[3])

Und dies ist im wesentlichen die Lehre der Schule geblieben, wenn auch freilich über die hindernden Gründe nicht alle ganz einig waren. Chrysipp verlangte, der Weise solle nur denjenigen Staaten dienen, die einen Fortschritt zu einem in seinem Sinne vollkommenen Staate zeigten. Also Stillstand war schon ein Hinderungsgrund.[4]) Seneca dagegen lässt nur hoffnungslose Verderbtheit der Zustände als solchen gelten.[5]) Aber selbst wenn der Weise vom öffentlichen Leben sich zurückgezogen hat, so dient er doch einem Staate, der seiner würdig ist: der Welt.[6])

Wenngleich nun so der Staatsdienst bloss bedingt gefordert wird, so besteht doch in der Stoa das lebhafteste Bewusstsein, dass jeder an der Stelle der menschlichen Gemeinschaft, an der er steht, ausharren und durch sein Thun der Gesamtheit nützen muss. „Ein Feldzug ist das Leben, und zwar ein langer und vielbewegter. Du musst das Gebot des Feldherrn halten und nach seinem Wink alles thun," sagt Epiktet.[7]) Und M. Aurel[8]) nennt denjenigen, der seinem Verwandten d. h. seinem Mitmenschen zürnt, einen Deserteur.

---

[1]) Vergl. Zeller, II, 1 [4], S. 324.
[2]) Vergl. Seneca, de otio III, 2, auch Zeller III, 1 [3], S. 455.
[3]) Vergl. Seneca, de otio, III, 2.
[4]) Vergl. Zeller, III, 1 [3], S. 295, Anm. 2.
[5]) A. a. O. III, 3.
[6]) Seneca, ep. 68, 2.
[7]) III, 24, 34; auch III, 24, 95. [8]) XI, 9.

Was in diesen Bildern schon enthalten ist, dass jeder an seiner Stelle dem Ganzen zu dienen hat, das wird mit Beziehung auf das Verhältnis zur Gesellschaft noch ausdrücklich ausgesprochen, wenn es heisst: „es ist genug, wenn jeder seine Aufgabe erfüllt“[1]). Aus diesem positiven Verhältnis zur menschlichen Gesellschaft ergiebt sich notwendig die Stellung der Stoa zur physischen und zur ökonomischen Erneuerung des Lebens, zur Ehe und zur Arbeit. Die Ehe wird in scharfem Gegensatze zur Schule Epikurs bei Zeno geboten.[2]) der Ehebruch verboten.[3]) Wenn Zeno und Chrysipp die Frauengemeinschaft für ihren Idealstaat forderten.[4]) so war dies eben die ideale Eheform ihres idealen Gemeinwesens, die eine Würdigung der bestehenden Eheform des bestehenden Gemeinwesens nicht ausschloss. Und wenn Epiktet die Kyniker verteidigt, dass „sie anstatt zwei oder drei hässliche Kinder statt ihrer in die Welt zu setzen, nach Kräften über alle Menschen Aufsicht üben, was sie thun, wie sie leben, was sie eifrig betreiben, was sie wider Gebühr vernachlässigen,“[5]) so will er doch keineswegs hierin ihr Beispiel als allgemein nachahmenswert hinstellen.

Aus der Idee der Solidarität des sozialen Organismus folgt ferner eine höhere Schätzung der Arbeit als bei früheren Philosophen und Philosophenschulen zu finden ist. Die griechische Volksmeinung dachte von jeder körperlichen Arbeit, mit Ausnahme des Ackerbaues, sehr gering.[6]) Plato hält Handarbeit und sittliche Minder-

[1]) Epiktet, Ench. 24, 4.

[2]) Vergl. Zeno, Frg. 171; auch Epiktet I, 23.

[3]) Zeno, Frg. 178. [4]) Zeno, Frg. 176. [5]) III, 22, 77.

[6]) Vergl. Herodot II, 167: „Am wenigsten missachten die Korinther den Handwerker, am meisten die Lacedaemonier.“ Vergl. auch Th. Gomperz, Griechische Denker I, Leipzig, 1896, S. 465. Die Thebaner liessen zu Ämtern nur die zu, die zehn Jahre lang auf dem Markte nichts verkauft hatten. Vergl. Aristoteles Politik, III, 3.

wertigkeit für identisch.[1]) In seinem Idealstaate schliesst er ja alle Handarbeiter, einschliesslich der Ackerbauer von der Regierung und von der Verteidigung des Landes aus, und diejenigen Kinder der beiden ersten Stände, die eine unedle Natur verraten, werden in den Stand der Arbeiter hinabgestossen.[2]) Aristoteles sagt: „Es ist nicht möglich, die Werke der Tugend zu üben, wenn man das Leben eines Handwerkers oder Tagelöhners führt".[3]) An einer andern Stelle[4]) schliesst er in sein Verwerfungsurteil auch die Händler ein. Ackerbauer und Hirten schätzt er höher, aber nur deshalb, weil sie arbeiten und darum auf Anteil an der Staatsregierung keinen Anspruch erheben. Er hält sie also nicht für tüchtig zu den Pflichten eines tugendhaften Bürgers, sondern bloss für unschädlich. Und in seinem eigenen Musterstaate sind die Ackerbauer fast blosse Passivbürger, jedenfalls von der Staatsverwaltung ausgeschlossen, nur diejenigen, die als Schwerbewaffnete oder als Ratsherrn dienen können, also die Wohlhabenden und Reichen, sind „Teile des Staates".[5])

Ebenso gering wie in sozialpolitischer Hinsicht ist die Schätzung der Arbeit in ethischer Beziehung. Die geistige Arbeit, das Forschen und Wissen, wird zwar über alles gefeiert, aber sie gilt den Alten, den Griechen sowohl als den Römern, doch weniger als Arbeit, denn als würdige und angenehme Ausfüllung der Musse. Die philosophische Betrachtung der Welt, besonders das Studium der Idee des Guten, ist nicht eine Arbeit, sondern eine regelmässige Erholung von den Ämtern, die Plato in seinem Idealstaate nur den am meisten hervorragenden Geistern gönnt, nachdem sie bis zum 50. Lebensjahre sich ausschliesslich dem Staatsleben

[1]) Vergl. Staat, III, 14 (405a): „Die Schlechten und Handarbeitenden."

[2]) Staat, III, 20; III, 21 (415 Bf.). [3]) Potitik, III, 3.

[4]) Politik, VI, 2; auch VII, 8. [5]) Politik, VII, 8.

gewidmet haben.[1]) Von der körperlichen Arbeit erwartet Plato nicht die Gesundheit des Leibes und der Seele, sondern beides von der Gymnastik, die sowohl auf den Körper wie auf die Seele wirke, wenn sie zur Vollendung der letzteren Wirkung auch noch der musischen Bildung bedürfe.[2]) Kein Pädagoge des Altertums hätte zur Ausbildung der sittlichen Persönlichkeit die Verbindung von Schulunterricht und produktiver Handarbeit verlangt, wie es Pestalozzi gethan und zum Teil durchgesetzt hat. Bei Aristoteles giebt es 3 oder 4 dianoetische und 11 ethische, im ganzen also etwa 15 Tugenden, aber man sucht darunter vergeblich die Tugend des Fleisses.

Erst bei den Kynikern tritt eine gewisse Wandlung ein. Die Mühe (πόνος), die freilich mit der Arbeit nicht gleichbedeutend, aber ihr nahe verwandt ist,[3]) wird bei ihnen ein Gut. Herakles, der so viele Mühe hatte, wird ihr Vorbild, ihr Schutzheiliger.[4]) Indessen trug diese neue Anschauung keine Frucht; denn die Kyniker bettelten lieber, als dass sie durch Arbeit ihren Unterhalt gewonnen hätten.[5])

Erst die Stoa hat diese Gedanken der Kyniker vertieft und teilweise ins Leben übertragen. Chrysipp kennt im Kataloge seiner Tugenden eine εὐπονία,[6]) die man wohl nur mit Fleiss übersetzen kann, sein Schüler Herillus zählt unter den „ersten naturgemässen Dingen", die neben Lust und Schmerzlosigkeit das „Unterziel" (ὑποτελίς) d. h. das dem Nichtweisen erreichbare Ziel ausmachen, auch die „Liebe zur Arbeit" auf.[7]) Und

[1]) Der Staat VII, 18. [2]) Staat, III, Kap. 17. (410 C).

[3]) Wir unterscheiden beide Begriffe wohl so, dass wir bei „Arbeit" mehr an das objektive Ergebnis denken, als bei „Mühe", so dass Arbeit sogar dieses Ergebnis selbst bezeichnen kann.

[4]) Vergl. Zeller, II, 1[4], S. 307.

[5]) Vergl. Zeller, a. a. O., S. 317.

[6]) Vergl. Dyroff, S. 85. [7]) Vergl. Dyroff, S. 49 f.

Kleanthes bewährte diese im Leben. Da er sehr arm war, so trug er des Nachts Wasser in den Gärten, um am Tage sich philosophischen Übungen widmen zu können.[1])

Die mittlere Stoa machte, ihrer platonischen Tendenz gemäss, in der Schätzung der Arbeit einen Rückschritt. Panaetius erklärte, wie Plato selbst, jede körperliche Lohnarbeit für ehrlos,[2]) Posidonius[3]) erachtete wenigstens die Künste der Handwerker für „gemein und niedrig", weil dem äusseren Leben des Menschen dienend.

Die römische Stoa hingegen kehrt zu der Auffassung der Alten zurück. Seneca verteidigt die Musse des Weisen. Er überschreitet gewiss die römische Volksmeinung, wenn er sagt, dass „Zeno und Chrysipp Grösseres gethan haben, als wenn sie Heere geführt, Ämter bekleidet, Gesetze gegeben hätten".[4]) Er verteidigt hierin die freie geistige Arbeit.[5]) Der Stoiker Musonius meinte, dass der Beruf des Landmanns für den Philosophen vorzugsweise passe.[6]) Epiktet, sein Schüler, redet den, der den Hunger fürchtet, an:[7]) „Kannst du nicht Wasser tragen, nicht schreiben, nicht Kinder hüten, nicht eine fremde Thür bewachen? — Aber es ist schimpflich in solchen Dienst zu gehen. — Lerne nur erst, was schimpflich ist, und dann nenne dich vor uns Philosoph! Für jetzt aber dulde es nicht, wenn ein anderer dich so nennt!" Und ausdrücklich empfiehlt er den zugleich studierenden und wassertragenden Kleanthes zur Nachahmung.[8]) Und wenn

[1]) Diog. VII, 5, 168.

[2]) Vergl. Bonhöffer II, S. 74, 235.

[3]) Vergl. Schmekel, p. 277; auch Seneca, Ep. 88, 21.

[4]) De otio, K. 6.

[5]) Immer nur freilich, soweit sie auf das Notwendige des stoischen Systems geht, also auf die Ethik. Alles andere, „was dem Geiste nur Bildung, nicht Stärke bringt," ist auch ihm nur oblectamentum otii; vergl. de benef. VII, 1.

[6]) Vergl. Zeller III, 1 [3], S. 734.

[7]) III, 26, 7. [8]) III, 26, 23.

Marc Aurel[1]) sagt: „Ein Bettler ist der, der eines andern bedarf und nicht alles zum Leben Nützliche von sich hat," so meint er damit zunächst geistige Bettelei, aber sicherlich will er auch diejenige, die nach Art der Kyniker geschieht, zurückweisen.

Wenn so der aus der Solidarität der Gesellschaft fliessende Pflichtbegriff in der Schätzung der Arbeit die griechische Volksmeinung weit hinter sich lässt, so erst recht in der Pflicht des Wohlthuns, die allen Menschen gegenüber gefordert wird. Dieses Wohlthun (εὐποιεῖν beneficium) bedeutet keineswegs etwa bloss die ökonomische Hilfeleistung, sondern diese einschliessend, ein allgemeines Wohlwollen, ein aus wirklicher Liebe hervorgehendes Streben, das Los jedes Mitmenschen, auch des Unweisen[2]) in jeder Hinsicht, durch Verteidigung vor Gericht,[3]) durch Heilmittel gegen Krankheit und durch andere Hilfe zu erleichtern, sogar in sittlicher Beziehung ihn zu heben, wie die Kyniker schon die sittliche Besserung ihrer Mitmenschen für ihre Pflicht hielten.[4]) Mehr als auf die That kommt es dabei auf die Gesinnung an. „Weder Gold noch Silber ist die Wohlthat, sondern der Wille dessen, der sie ausübt", sagt Seneca.[5])

Die hellenische und auch die römische Volksmeinung war der naiven, vom natürlichen Egoismus eingegebenen Ansicht, dass man seinen Freunden wohl, seinen Feinden Übles thun müsse. Und indem Sulla sich als Grabschrift bestimmte: „Er liess sich von keinem Freunde im Wohlthun, von keinem Feinde im Übelthun übertreffen"[6]), glaubte er alle seine Grausamkeiten ge-

[1]) IV, 29.

[2]) De beneficiis IV, 26. [3]) De benef. I, 11. V, 17, 4.

[4]) Über den Kyniker: Epiktet III, 22, 72 u. 77, 82, 96 f. Er ist Vater und Bruder aller Menschen.

[5]) De benef. I, 5; auch V, 19.

[6]) Vergl. Plutarch, Sulla, Schluss.

rechtfertigt und hatte sie wohl auch in den Augen des Volkes gerechtfertigt. Selbst die Philosophie blieb lange an diesem naturalistischen Prinzip der menschlichen Beziehungen haften. Noch der Sokrates des Xenophon erklärt[1]), dass „ihm derjenige höchst lobenswert erscheint, der den Feinden im Übelthun, den Freunden im Wohlthun zuvorkommt." Plato[2]) hingegen geht darüber sehr entschieden hinaus, indem er gegen diese Ansicht geltend macht, dass die Gerechtigkeit als menschliche Tugend niemanden, auch den Feind nicht in seiner menschlichen Tüchtigkeit schädigen dürfe, was notwendig geschähe, wenn der Gerechte dem Feinde Übles zufügte.

Die Stoa geht noch weiter als Plato. Nicht bloss keinen Schaden, sondern sogar Gutes thun soll man jedem, selbst dem, der sich feindselig stellt. Mindestens seit Chrysipp[3]) herrscht die aus ihrer Allbeseeltheitslehre sich ergebende Vorstellung, dass alle Menschen untereinander verwandt und auf enge Gemeinschaft untereinander angewiesen seien. Dagegen erfolgte in der mittleren Stoa gemäss ihrem Platonismus und dem sich daraus ergebenden aristokratischen Zuge ein Rückschlag. Bei Panaetius und bei Posidonius giebt es innerhalb der menschlichen Gesellschaft sehr bedeutende Rangunterschiede[4]).

Die römische Stoa hingegen hat mit der Theorie der Gleichheit aller Menschen Ernst gemacht. Aus der pantheistischen Psychologie ergab sie sich als notwendige Folgerung. Jede Seele ist ein Fragment[5]), ein Teil der göttlichen. Also sind alle Menschen Söhne

[1]) Memorabilia, II, 3, 14; dass hier mehr Xenophon als Sokrates spricht, wie Zeller (II, 1[4], S. 171 f.) meint, halte ich allerdings für sehr wahrscheinlich. Vergl. auch Memor. II, 6, 35.

[2]) Staat I, 9. [3]) Vergl. Dyroff, S. 228 ff.

[4]) Bonhöffer II, S. 99 f.

[5]) *Ἀπόσπασμα*, Epiktet II, 8, 11.

Gottes[1]), alle untereinander Brüder[2]), die Alten sind ebensogut die Väter aller Jüngeren wie ihrer eigenen Kinder. Es giebt keinen Unterschied des Ranges zwischen Herren und Sklaven, Vornehmen und Geringen[3]).

Damit ergiebt sich zunächst ganz unmittelbar gegenüber der Volksmeinung Platos Bestimmung des Verhältnisses zum Mitmenschen. Der Nächste ist ja nicht verschieden von mir, sondern wesensgleich, ich würde gegen mich selbst wüten, wenn ich ihn verletzte. Also, wie Seneca sagt: „Homo res sacra homini“ und doch wird er — eine der ersten römischen Stimmen, die sich gegen die Gladiatorenkämpfe erhebt — zum Spiele und Scherze getötet![4]) „Frevel ist es, das Vaterland zu schädigen, also auch den Mitbürger, denn dieser ist ein Teil des Vaterlandes. Heilig sind die Teile, wenn das Ganze verehrungswert ist. Also darfst du auch einen Menschen überhaupt nicht schädigen; denn dieser ist in dem grösseren Staate dein Mitbürger.“[5]) Nicht darf der Mensch dem Menschen gegenüber ein wildes oder überhaupt ein angreifendes Tier werden, wodurch er ja selbst herabsinken und sich selbst am meisten beeinträchtigen würde.[6]) Eine der Ursachen, durch die „die Seele zum Geschwür und gleichsam zum Gewächs auf dem Körper der Welt wird,“ besteht darin, dass „sie einen Menschen verabscheut und ihm feindlich, um ihn zu schädigen, begegnet, wie es die Seelen der Zürnenden thun.“[7]) Und alles dies gilt nicht minder den Feinden gegenüber. Auch gegen sie wird der Weise milde und freundlich sein[8]) nach dem Vorbilde

[1]) Epiktet I, 3, 2. [2]) Epiktet III, 22, 96. [3]) Epiktet I, 13, 5. Seneca, Ep. 44; de benef. III, 28. Ep. 47, 1 ff

[4]) Ep. 95, 33. [5]) de ira II, 31.

[6]) Epiktet IV, 1, 127.

[7]) M. Aurel II, 16. Zu den schlechten Charakteren gehört auch der tierisch wilde (IV. 28). [8]) Seneca, de vita beata, c. 20.

der Götter, die über viele Unwürdige die Sonne aufgehen lassen.[1])

Doch mit der blossen Enthaltung vom Unrecht, mit dem, was Bentham und nach ihm Spencer die „negative beneficence“ nennen, sind die Pflichten gegen die Mitmenschen noch nicht erschöpft. Diese Enthaltung liesse sich wohl durch den staatlichen Rechtszwang allein erreichen. Aber „viel weiter als des Rechtes reicht der Pflichten Gebot.“[2]) „Die Natur hat uns gegenseitige Liebe eingegeben und uns gesellig gemacht.“[3]) Und „die Weisheit ruft uns zur Eintracht“[4]), durch die unsere Schwachheit gestützt wird[5]). „Die Verwandtenliebe widerspricht nicht der Vernunft,“ meint Epiktet[6]), also auch nicht die Liebe zu allen Menschen, die ja alle mit uns verwandt sind. Und in dieser Beziehung sind wir alle gleich. Der Sklave kann Wohlthaten erweisen und unseren Dank verdienen[7]). Der Weise kann selbstverständlich Wohlthaten erweisen, und obgleich er nichts bedarf, sogar empfangen, wie auch der König solche empfängt[8]). Der gemeinnützige Sinn (*κοινωνικόν*) ist nach M. Aurel der Hauptteil in der Verfassung des Menschen[9]), einmal[10]) rät er sogar als einzige Freude und Erholung „mit stetem Gedenken an Gott von einer gemeinnützigen Handlung zur anderen überzugehen.“ Und auch Seneca giebt als Lebensregel: „In jeder Frage sei unser Ziel das allgemeine Wohl.“[11])

---

[1]) Seneca, de benef. I, 11.

[2]) De ira II, 28. Auch Ep. 95, 51: Quantulum est ei non nocere, cui debeas prodesse!

[3]) Ep. 95, 52; auch de ira I, 5.

[4]) Ep. 90, 26. [5]) De benef. IV, 18. [6]) I, 11, 18. [7]) Seneca, de benef. III, 17.

[8]) De benef. VII, 3 und 4.

[9]) VII, 55. Er betont ihn beständig; vergl. V, 6; VI, 23; VIII, 12; XI, 20 wird er wichtiger als die Gerechtigkeit genannt.

[10]) VI, 7. [11]) De benef. VII, 16.

Diese Gesinnung müssen wir selbst gegen die Schlechten bewähren. Die Milde gegen die sittlich Minderwertigen wird von Epiktet und M. Aurel als wesentlicher Teil der Tugend betrachtet und zwar aus zwei Gründen: erstens, weil — nach Platos Auffassung, der die Stoa folgt — jede Seele nur wider ihren Willen wie der Wahrheit so auch der Tugend beraubt wird, wir also keinem eine Schuld beimessen können[1]); zweitens aber, weil wir unserer eigenen Fehler uns bewusst sein und die Verzeihung gewähren müssen, deren wir selbst so oft bedürfen[2]). Ut absolvaris, ignosce![3])

Seneca meint zwar, der Weise werde dem, der vorsätzlich und gewohnheitsmässig undankbar ist, keine Wohlthat erweisen[4]). Und er erinnert sich auch der strengen Lehre, dass man einem Schlechten nicht nützen, er also keine Wohlthat empfangen kann, weil in ihm alles, was er empfängt, wie in einem verdorbenen Magen zum Übel wird[5]). Aber schliesslich mildert er trotz Kleanthes seine Strenge dahin, dass der Schlechte wenn nicht Wohlthaten, so doch Vorteile empfangen könne[6]), dass man „den Undankbaren gegenüber eine milde, sanfte, grosse Seele" zeigen solle[7]). Und er schliesst seine Erörterungen mit der Aufforderung den Göttern nachzuahmen, die den Menschen trotz ihrer Unwissenheit und Undankbarkeit doch nicht aufhören, Gutes zu erweisen und mit dem tröstlichen Satze: vincit malos pertinax bonitas[8]). Marc Aurel aber sagt[9]): „Ich bin ein Glied des aus vernünftigen Wesen bestehenden

[1]) Epiktet I, 28, 4—11. M. Aurel VII, 63; IX, 42; XI, 18.

[2]) Ench. K. 33, 9. Kap. 42. [3]) De benef. VII, 28.

[4]) De benef. IV, 26 u. 27.

[5]) De benef. V, 12. [6]) De benef. V, 13.

[7]) De benef. VII, 26. [8]) De benef. VII, 31.

[9]) VII, 13. Das Wortspiel (μέρος, Teil gegen μέλος, Glied) lässt sich im Deutschen nicht wiedergeben.

Ganzen. Wenn du dich bloss einen Teil desselben nennst, so liebst du die Menschen noch nicht von Herzen."

So nahe an die christliche Ethik wird die Stoa geführt durch die zweite „formula officii", die Seneca als solche geprägt hat.

4. Kapitel.

Die Tugend und die Tugenden.

In der Darstellung des sittlichen Ziels der Stoa konnte die Tugend nur negativ, als Freiheit von den Leidenschaften und von den Aussendingen bestimmt werden. Die Pflichtenlehre bezog sich wesentlich auf die Handlungen, sodass über die seelische Eigenschaft, aus der diese hervorgehen, erst jetzt zu sprechen ist.

Diese Eigenschaft ist die Tugend. Die alte Stoa definiert sie einstimmig als „eine gewisse Disposition und Kraft des führenden Teils der Seele, die durch die Vernunft entstanden ist"[1]). Sie fügte hinzu, dass dieser Zustand weder der Steigerung, noch der Abschwächung fähig sei. Da die Vernunft mit der Natur in stoischem Sinne identisch ist, so ist auch, wie ausdrücklich erklärt wird, das tugendhafte Leben das naturgemässe[2]), und widerspricht nicht dem oben dargestellten Zielbegriffe.

Mit sehr geringer Schwankung[3]) ist diese Definition massgebend geblieben. In der römischen Stoa wird die Konstanz des Grades der Tugend durch einen schon oben[4]) erwähnten Vergleich begründet. Allen jenen Tugenden, sagt Seneca, „liegt eine Tugend zu Grunde, die den

[1]) Zeno, Frag. 135. *Διάθεσις*, oben mit „Disposition" wiedergegeben, bezeichnet einen dauernden, sich gleichbleibenden Zustand. Vergl. Dyroff, S. 58 ff.

[2]) Vergl. Dyroff, S. 28.

[3]) Bei Herillus. Vergl. Dyroff, S. 59. [4]) S. 103.

Geist gerade und nie abweichend macht“[1]). Da nun nichts grader sein kann als das Grade[2]), so ist jedes Mehr oder Weniger ausgeschlossen. Dies wird ausdrücklich hervorgehoben[3]). Dasselbe Gleichnis der graden Linie — mit sehr wichtigen Folgerungen daraus — haben wir oben bei Epiktet und bei M. Aurel gefunden.

In dem Begriffe der stets sich gleichbleibenden Disposition und Kraft, „die durch die Vernunft entstanden ist“, liegt eine Rücksicht auf den Willen als einen zunächst von der Vernunft und vom Denken verschiedenen Faktor. Nach Sokrates' und Platos Auffassung ist ja der Anfang der Tugend ein rein intellektuelles Verhalten. Wie Seneca sagt, ist nach Sokrates die Tugend identisch mit der Wahrheit[4]). Für Plato war jedenfalls die vollendete Tugend nur durch das Wissen erreichbar, wenn auch für die Tugend der gewöhnlichen Menschen Übung und Gewohnheit genügten[5]). Aristoteles war sich der Bedeutung des Willens mehr bewusst. Bekannt ist ja seine Bestimmung, dass die Tugend, auch bei ihm ein Zustand (ἕξις), durch drei Mittel zu erwerben sei, durch Natur, Gewöhnung und Vernunft[6]) und zwar jede Tugend, nicht bloss die unvollkommene. In der Anerkennung der Gewöhnung als Wurzel der Tugend liegt die Berücksichtigung des Willens, die auch sonst bei Aristoteles bewusst hervortritt. Auch die Stoa ist sich im allgemeinen des nicht rationalen Momentes, des Willens, bewusst. Nur bei Panaetius findet, seinem Platonismus gemäss, ein Rückschlag statt. Für ihn ist die Tugend

[1]) Ep. 66, 13. [2]) Ep. 66, 8.

[3]) Ep. 71, 19: „Das Sittliche [honestum, das objektive Gegenbild der subjektiven Tugend] kann weder nachgelassen noch angespannt werden, ebensowenig wie man ein Lineal, mit dem man die Gradlinigkeit prüft, biegen darf.“

[4]) Ep. 71, 16. [5]) Vergl. Zeller II, 1[4], S. 880.

[6]) Vergl. Zeller II, 2[3], S. 631. Auch Th. Ziegler, a. a. O. S. 112.

ein Wissen[1]), für Posidonius dagegen auch das entsprechende Verhalten des unvernünftigen Seelenteils[2]), „Ein Teil der Tugend", sagt Seneca, „besteht aus Lehre, ein anderer aus Übung"[3]). Der Gleichstellung der Lehre mit der Übung liegt das Bewusstsein zu Grunde, dass die Lehre allein den etwaigen Widerstand des Willens noch nicht besiegt. Und wie der Soldat sich im Frieden für den Krieg übt, so empfiehlt Seneca, im Wohlstande gelegentlich die Lebensweise äusserster Armut zu führen, offenbar in der Einsicht, dass bei einem wirklichen Umschwunge der Verhältnisse nicht bloss das Bewusstsein von der Notwendigkeit der Änderung der Lebensweise vorhanden, sondern auch der Wille dazu vorbereitet sein muss[4]). Und dasselbe bedeutet es, wenn Epiktet[5]) meint, die Frucht der Einsicht der Menschen, also die Tugend, könne nicht in kurzer Frist und bequem erworben werden, sie bedürfe vielmehr, wie die Feige, längerer Zeit zur Reife.

Eine gewisse Anerkennung des Willens liegt auch in den allerdings seltenen Sätzen, die den Affekt durch den Affekt bekämpft wissen wollen. Denn alle Erscheinungen des Willens werden ja von den Stoikern in die Terminologie der Affekte eingeordnet. Seneca zwar spricht sehr misstrauisch von dem „unsicheren, schlechten Frieden", der entsteht, wenn ein Affekt den anderen zurückgeschlagen hat[6]). Aber Epiktet fragt: „Wer kann einen Trieb besiegen als ein anderer Trieb?"[7]) Da nun von der Tugend der „übermässige Trieb" be-

[1]) Vergl. Schmekel, S. 213; mit geringer Einschränkung, S. 216.

[2]) Schmekel, S. 271.

[3]) Ep. 94, 47, auch 90, 45: non enim natura dat virtutem, ars est bonum fieri hat wohl den gleichen Sinn. Dieser Satz klingt zuerst unstoisch; er schliesst aber die Naturgemässheit der Tugend nicht aus.

[4]) Ep. 18, 5 ff.; vergl. auch Bonhöffer II, S. 147.

[5]) I, 15, 8. [6]) De ira, I, 8. [7]) I, 17, 24.

siegt wird, kann auch die Tugend nicht ohne Anteil des Triebes, des Willens bestehen.

Eine Hindeutung auf den Willen ist endlich auch enthalten in Kleanthes' materialistischer Erklärung der Tugend, wenn er sagt: „Und ebenso wie die Körperkraft eine hinreichende Spannung in den Sehnen, ist auch die Seelenkraft eine hinreichende Spannung beim Urteilen und Handeln". Die Spannung beim Handeln, neben der beim Urteilen, kann eben nur der Wille sein. Dass Kleanthes in dieses Urteilen und Handeln das tugendhafte Handeln einschliesst, ist ausdrücklich bezeugt[1]). Epiktet lässt ebenfalls die Tugend auf „Wohlgespanntheit" der Seele beruhen[2]).

Aber freilich die bewusste Tendenz der stoischen Lehre ist intellektualistisch, nicht voluntaristisch. Darum tritt in ihrer Ausdrucksweise das Willenselement zurück. Schon die ältesten Stoiker hatten neben der erwähnten Definition der Tugend eine kürzere, die sie nicht als von der Vernunft bewirkte Disposition und Kraft der Seele, sondern als „konsequente, feste, nie wankende Vernunft selbst"[3]) fassten. Seneca sagt: „Die Tugend ist nichts anderes als die rechte Vernunft"[4]).

Intellektualistisch begründet wird auch die Ansicht, die in der Stoa vorherrscht, dass die Tugend unverlierbar ist. Chrysipp hielt sie für verlierbar, z. B. durch Rausch oder Geistesstörung, Kleanthes aber hatte sie, wohl in Übereinstimmung mit Zeno und gleich ihm in Anlehnung an Antisthenes[5]), für unverlierbar erklärt und zwar wegen der festen Überzeugungen, auf denen

[1]) Kleanthes, frg. 76. Vergl. L. Stein, die Psychologie der Stoa, Berlin, 1886, S. 73. Und oben S. 42, S. 94.

[2]) II, 15, 8.

[3]) Vergl. Zeno, frg. 135.

[4]) Ep. 66, 32; recta ratio, Übersetzung des ὀρθὸς λόγος.

[5]) Vergl. Zeller II, 1⁴, S. 313.

sie beruht[1]). Auch Seneca sagt: „Die Tugend wird nicht verlernt“[2]).

Da die Tugend der Vernunft gleichgesetzt wird und es nur eine Vernunft giebt, so kann es auch nur eine Tugend geben. Dieser Gedanke ist schon in Sokrates' Lehre enthalten, der die Weisheit oft die einzige Tugend nennt, so dass alle anderen — obgleich er das nicht ausdrücklich gesagt hat — ihre Folgeerscheinungen sein müssen[3]). Bei Plato ist die Gerechtigkeit die Tugend, von der die drei übrigen, Weisheit, Selbstbeherrschung und Tapferkeit, nur besondere Erscheinungsweisen sind[4]). Die Kyniker[5]) aber und die Megariker[6]) haben geradezu gelehrt, dass es nur eine Tugend gebe, die vielen Tugenden nur verschiedene Namen für eine und dieselbe Sache seien.

Die Stoa hielt gegenüber der Vielheit der Tugenden, die Aristoteles und die Peripatetiker zählten, an der Einheit fest. Zeno gab der zu Grunde liegenden Vernunft den besonderen Namen der „praktischen Vernunft“ (φρόνησις) und stellte die einzelnen Tugenden als Anwendungen derselben auf verschiedene Aufgaben dar. Doch blieb bei ihm das logische Verhältnis der praktischen Vernunft zu den besonderen Tugenden unklar, indem sie teils als allgemeine, teils als besondere Tugend auftrat[7]). Klarer und energischer verfuhr Aristo, der die zu Grunde liegende eine Tugend Wissen (ἐπιστήμη), ihre verschiedenen Erscheinungsformen aber, die er mit den je nach dem brennenden Stoffe verschiedenen Flammen, den Erscheinungen des einen

[1]) Vergl Kleanthes, frg. 80. Derselben Ansicht war Persaeus; vergl. Hirzel, S. 104.

[2]) Ep. 50, 8; auch Ep. 113, 8.

[3]) Vergl. Zeller II, 1[4], S. 146. [4]) Vergl. Zeller, a. a. O., S. 882 ff.

[5]) Vergl. Zeller, a. a. O., S. 312.

[6]) Zeller, a. a. O., S. 260.

[7]) Vergl. Dyroff, S. 71.

Feuers verglich, mit denselben Namen wie Plato Weisheit (σοφία), Tapferkeit, Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit nannte[1]). Die Einheit der Tugend hat bei ihm den denkbar schärfsten Ausdruck gefunden. Sie ist seitdem ein Lehrstück der Stoa geblieben, nur dass Chrysipp das Verhältnis der allgemeinen Tugend zu den besonderen anders und weniger wahrheitsgemäss als Aristo fasste: nicht als einer Kraft, die in verschiedenen Formen erscheint, sondern als der Gattung zu ihren Arten[2]), dass er also nicht auf dem Wege der partitio, sondern auf dem der divisio die einzelnen Tugenden ableiten wollte.

Diese Ableitung ist freilich von keinem Stoiker — anscheinend auch nicht in den verlorenen Schriften — in strengster Systematik versucht worden. Sie hätte den Beweis führen müssen, dass der Wille nur vom Wissen, nicht auch von der Gewöhnung und von körperlichen Zuständen abhänge. Sie liegt nur unbewiesen der stoischen Definition der vier Kardinaltugenden zu Grunde.

Diese vier Kardinaltugenden blieben mit geringen, meist nur terminologischen Änderungen[3]) in der Stoa als solche anerkannt. Nur Panaetius versuchte ein neues Teilungsprinzip, indem er theoretische und praktische Tugenden und unter diesen wieder die auf das Ich und die auf die Gesellschaft bezüglichen unterschied[4]). In der römischen Stoa machte sich bei M. Aurel jene zweite „formula officii" geltend, die wir bei der Pflichtenlehre fanden. Der Gemeinsinn (εὐκοινωνησία) wird bei ihm gewissermassen zur fünften Kardinaltugend, indem er die Gerechtigkeit einerseits neben den

[1]) Vergl. Dyroff, S. 73 ff.
[2]) Vergl. Dyroff, S. 78.
[3]) Vergl. Kleanthes, frg. 76 und Pearsons Erläuterung desselben.
[4]) Vergl. Schmekel, S. 216 ff.

drei anderen als Kardinaltugend anerkennt[1]), andererseits aber als Unterart zum Gemeinsinn rechnet[2]). Jene neue Ethik, die sich aus der Wesensgleichheit aller Menschen ergab, ist bei ihm mächtiger als die alte, die sich auf das Wissen gründet. Epiktet hat vollends von der alten Lehre keinen Gebrauch gemacht.

Die Definitionen der vier Kardinaltugenden sind im wesentlichen von Chrysipp festgestellt worden[3]). Die „praktische Vernunft" wird bestimmt als das Wissen von dem, was zu thun und was nicht zu thun ist, die Tapferkeit als das Wissen von dem, was zu fürchten, was nicht zu fürchten und was keins von beiden ist. Die erste Bestimmung ist ein Ausschnitt aus der platonischen Weisheit, die reine Theorie und Praxis umfasst, die zweite, dem Sinne und dem Wortlaute nach platonisch[4]) und beide wiederholen den Intellektualismus Platos, der in seinem „Staate" auch bei der Tapferkeit nur an die Vorstellungen, an den Willen aber, der, soweit er vom Körper abhängig, ohne Übung unwillkürlich zurückscheuen wird, gar nicht denkt, obgleich er im „Laches" in der Erörterung über die Tollkühnheit, die nur Eigenschaft des Willens ist, auch diese zweite Seite der Tapferkeit in Erwägung gezogen hatte. Die Selbstbeherrschung definiert Chrysipp als das Wissen von dem, was zu wählen, was zu fliehen und was keins von beiden ist, die Gerechtigkeit als das Wissen, das jedem das Gebührende zuteilt. Die erste bedeutet das Wissen von den Objekten als Gütern oder Übeln oder gleichgiltigen Dingen, die zweite ist ganz und gar aus Aristoteles' Begriff der Gerechtigkeit ent-

[1]) III, 6, nur dass statt der „Weisheit" die „Wahrheit" steht.
[2]) XI, 20. [3]) Vergl. Dyroff, S. 82 ff.
[4]) Mit Ausnahme des widersinnigen Zusatzes, und „was keins von beiden ist", den Chrysipp nur aus falschem logischem Formalismus gemacht hat. Er begriff nicht, dass es bei einem kontradiktorischen Gegensatze ein Mittleres, Neutrales nicht giebt.

sprungen. Plato hatte die Gerechtigkeit des Staates darin gefunden, das jeder Stand im Staate das Seine thut, die Gerechtigkeit im einzelnen Menschen aber darin, dass jeder Seelenteil das Seine thut. Bei ihm also, wie noch bei J. G. Fichte[1]), hat die Gerechtigkeit das Ziel, dass jeder das Seine thue, bei Aristoteles hingegen, dass jeder das Seine habe. Beide Arten der aristotelischen Gerechtigkeit, sowohl die ausgleichende, wie die verteilende, an welche letztere Chrysipp besonders gedacht hat, wägen Güter und Übel.

Auf Aristoteles geht auch Senecas Gedanke zurück, dass die Gerechtigkeit die schönste Tugend sei[2]). Denn Aristoteles hatte dasselbe gelehrt: „Die Gerechtigkeit erscheint oft als die bedeutendste aller Tugenden, und weder der Abend- noch der Morgenstern ist so bewundernswert wie sie“[3]).

Eine ins einzelnste gehende Anwendung der vier Haupttugenden auf alle möglichen Fälle des Lebens, eine ausgearbeitete Kasuistik hat die Schule — vielleicht mit Ausnahme des Vielschreibers Chrysipp[4]) — nicht gegeben. Diese Kasuistik hiess der „paränetische“ Teil der Ethik. Aristo hielt ihn für wertlos, Kleanthes für „nützlich, aber schwach, wenn er nicht vom Allgemeinen abgeleitet ist.“ Und Seneca stimmt diesem bei, er verlangt vor allem decreta, d. h. feste Überzeugungen in allgemeinen Fragen[5]).

Wohl erscheinen ausser den vier Haupttugenden noch gar manche andere in der stoischen Lehre, die

[1]) Vergl. J. G. Fichte, „Der geschlossene Handelsstaat“, I. Buch, 1. Kap. „Ich habe das Eigentumsrecht beschrieben als das ausschliessende Recht auf Handlungen, keineswegs auf Sachen.“ Auch das 2. Kap. des I. Buches.

[2]) Ep. 113, 31. [3]) Nikomachische Ethik V, 3 (1129 b).

[4]) Vergl. Dyroff, S. 80. Er nahm einen ganzen „Bienenschwarm von Tugenden“ an, die er wohl nicht bloss durch die divisio, sondern auch durch die Verbreitung über Einzelfälle gewann.

[5]) Vergl. Kleanthes, frg. 92; und Seneca, ep. 94, 4 ff.

meisten bei Seneca. Es lassen sich diese jedoch teils als Arten oder Abteilungen oder Folgezustände jener vier betrachten, teils aus der Pflichtenlehre der Stoa ableiten, die sogar allein genügt, um ein System von Tugenden darauf zu gründen, bei Seneca aber mit der allgemeinen und besonderen Tugendlehre verbunden erscheint. Seneca zählt ausser den vier Haupttugenden am Weisen noch auf[1]: Mässigkeit, Enthaltsamkeit, Sparsamkeit, die doch wohl aus der Selbstbeherrschung folgen, Geduld als „Zweig der Tapferkeit“ [2], wozu auch die Standhaftigkeit gehört, ferner Voraussicht, Gleichmut, Seelenruhe, Aufrichtigkeit, Zuverlässigkeit, Geschmack (elegantia), Hochsinn, die wohl alle Anwendungen der praktischen Vernunft, der der platonischen Weisheit in der Stoa entsprechenden Kardinaltugend sind. Freigebigkeit aber, Freundlichkeit, Menschlichkeit, Gnade[3], Geselligkeit[4] ergeben sich ohne weiteres aus der zweiten, von Seneca aufgestellten Pflichtformel, die von der Einheit des Menschengeschlechts ausgeht. Und wenn M. Aurel[5] Wahrhaftigkeit, Ernst, Grösse rühmt, so gehört dies zur praktischen Vernunft, Fleiss, Anspruchs-

[1]) Ep. 66, 13; 88, 29—30; 115, 3. Das „praeter has“, womit Seneca nach der letzten Stelle die sekundären Tugenden einführt, zeigt freilich, dass er sich ihrer logischen Unterordnung unter die ersten hier nicht bewusst ist. Aber das beweist nichts gegen den wirklichen logischen Zusammenhang, zumal dieser an anderer Stelle ausdrücklich festgestellt wird, nämlich Ep. 67, 10, wo es heisst, bei jeder tapferen That sei individuus iste comitatus virtutum, zugleich aber auch eine Unterordnung der patientia, perpessio und tolerantia als der „Zweige der Tapferkeit“ unter diese stattfindet.

[2]) Vergl. Ep. 67, 10.

[3]) Ihre Definition (de clementia II, 3): Die Gnade (clementia) ist die „Selbstbeherrschung der Seele in der Macht des Strafens, oder die Milde des Höheren gegen den Niederen bei Bestimmung der Strafen“.

[4]) Ep. 5, 4. Hoc primum philosophia promittit, sensum communem, humanitatem . . . . et congregationem; sensus communis ist wohl dasselbe wie der englische common sense, nicht Gemeinsinn.

[5]) IV, 5.

losigkeit, Bedürfnislosigkeit, Freiheit, Prunklosigkeit, Schweigsamkeit zur Selbstbeherrschung, Ergebung in das Schicksal, wie die Frömmigkeit überhaupt nach Sokrates' Vorgange zur Gerechtigkeit. Sie ist nach diesem die Gerechtigkeit gegen die Götter[1]). So bestimmte sie auch ausdrücklich Posidonius[2]).

Wie aber die Tugenden untereinander eine „untrennbare Gefolgschaft" bilden, so auch die Laster. Wer *eine* Tugend hat, der hat alle[3]). Wer *ein* Laster hat, der hat alle Laster[4]). Ferner sind, wie schon Zeno lehrte, *alle Laster untereinander gleich*[5]), ein Satz, der dann mit Ausnahme des Heraklides von Tarsus, des Antipater von Tarsus und des Athenodorus von allen Stoikern anerkannt wurde[6]). Auch dies ist ein Ergebnis des Intellektualismus ihrer Ethik. „Es giebt nichts, was wahrer ist als das Wahre", so schloss Chrysipp[7]), „oder, was falscher ist als das Falsche. Also auch keinen Irrtum, der grösser wäre als ein anderer und keine Sünde, die grösser wäre als eine andere. Wer hundert Stadien und wer ein Stadium von Kanobos entfernt ist, sind beide gleicherweise nicht *in* Kanobos. So auch, wer mehr und wer weniger fehlt, beide sind gleicherweise nicht im Zustande der Pflichterfüllung". Und in der That, wer nur den kontradiktorischen Gegen-

[1]) Bei Xenophon, Memorab. IV, 6, 4, wird der Fromme von Sokrates definiert als das, was den Göttern gebührt, wissend, *bald darauf* (§ 6) *der Gerechte als das, was den Menschen gebührt, wissend*. Dies wird wiederholt in Platos Euthyphron. Für beide, die Memorabilien wie den Euthyphron, nimmt K. *Joel* (Der echte und der xenophontische Sokrates II, 1, Berlin 1901, S. 512) Antisthenes als Quelle dieser Definition an.

[2]) Vergl. Schmekel, S. 273; auch den Stoiker Apollodor bei Diog. L. VII, 1, 119.

[3]) Dies ist allgemein stoisch nach Diog. L. VII, 1, 125, vergl. auch Seneca, ep. 109, 10, und ep. 113, 14.

[4]) Vergl. Seneca, de benef. V, 15. [5]) Zeno, frg. 132.

[6]) Bei Diog. L. VII, 120, 121. [7]) Bei Diog. L. VII, 120.

satz „wahr — nicht wahr“ gelten lässt, eine abgestufte Annäherung an die Wahrheit nicht anerkennt und die Tugend für ein Wissen hält, für den kann es zwischen Tugend und Laster ebensowenig Zwischenstufen geben, wie zwischen Wahrheit und Irrtum. Freilich ist ja diese schroffe Scheidung der Wirklichkeit nicht entsprechend. Darum mussten, wie wir weiter unten sehen werden, später Milderungen dieser Schroffheit aufkommen. Und eine gewisse Erinnerung an das Willensmoment im Laster, also an ein zweites, von der strengen Disjunktion der Wahrheit und des Irrtums unabhängiges Verhältnis liegt in der Bestimmung, dass, wie jeder Schwäche des Körpers, jedem Affekt der Seele, so auch dem Laster im allgemeinen Mangel an Spannung im Seelenstoffe zu Grunde liegt[1]), die unheilbare Schlechtigkeit aber aus Spannkraft mit einer falschen „Neigung“ der Seele entsteht[2]). Wo aber von Spannung die Rede ist, da muss es nach allen Analogieen der Erfahrung auch Grade der Spannung geben.

Immerhin ist diese Blindheit gegen die Gradunterschiede des Unsittlichen einer eingehenden Behandlung desselben hinderlich gewesen. Zwar unterschied Zeno[3]) den vier Kardinaltugenden entsprechend vier Hauptlaster: Unvernunft, Unmässigkeit, Ungerechtigkeit und Feigheit. Aber es scheint ihm niemand auf dieser Bahn gefolgt zu sein. Seneca leitet wohl die Laster alle aus der Verletzung des zweiten Pflichtprinzips, des

[1]) Epiktet II, 15, 4 ist nur vom Hirnwütigen, einem körperlich Leidenden die Rede; aber da jeder Affekt zugleich ein körperliches Leiden ist, und jedem Laster ein Affekt zu Grunde liegt oder folgt, so gilt der Mangel an Spannung auch vom Laster.

[2]) Epiktet II, 15, 20. Es müsste dann allerdings, da der Irrtum jedes Laster begleitet, die Spannung mit Irrtum verbunden sein, was der sonstigen erkenntnistheoretischen Charakterisierung der „Spannung“, die gerade Erkenntnis ermöglicht, sehr widerspricht. S. oben S. 135.

[3]) Frg. 128.

rechten Verhältnisses zum Mitmenschen ab. Wenn er sagt[1]: „Dreierlei muss man nach einem alten Gebote meiden: Hass, Neid, Verachtung.“ so hat er nur die Beziehungen zu anderen im Auge, freilich in einem Zusammenhange, der nur von diesen Beziehungen handelt. Wenn es aber der erste Vorwurf ist, den er gegen Epikurs Philosophie erhebt, dass „sie den Bürger ausserhalb des Vaterlandes stellt“[2], so sieht man wieder, wie ihm diese Beziehungen wichtiger als alle anderen sind.

Auch M. Aurel hat keine Systematik der Laster als Gegenstück des Systems der Tugenden aufgestellt, sondern die menschlichen Verfehlungen aus dem falschen Verhältnis zur Welt, die vor allem die Menschheit einschliesst, abgeleitet, ein Beweis, dass auch ihm das zweite Pflichtprinzip das grössere war. Drei Quellen der Sünde sind die wesentlichsten:[3] 1. jeder Affekt gegen den Mitmenschen, der die Gemeinschaft löst, 2. die Heuchelei, 3. das Unterliegen des führenden Seelenteils im Kampfe gegen den sterblichen Seelenteil.[4] d. h. den Körper.

Epiktets systematische Tugendlehre ist bisher nicht erwähnt worden, da er in anderer Weise als alle früheren Mitglieder der Schule verfährt. Die überlieferten Kardinaltugenden verwendet er nicht zur Systematik, nie nennt er sie zusammen. Von Weisheit (*σοφία*) spricht er niemals, nur vom Weisen, von praktischer Vernunft (*φρόνησις*) nur zwei Mal,[5] öfter von der philosophischen Bildung (*παιδεία*). Die Selbstbeherrschung ist es wohl, die er mit seinem Wahlspruche „Trage und entsage“ (*ἀνέχου καὶ ἀπέχου*) hat umschreiben wollen.[6]

[1]) Ep. 14, 10. [2]) Ep. 90, 35. [3]) Vergl. II, 16 und XI, 19.

[4]) Weniger bedeutsame Ursachen scheinen ihm Irrtum, Mangel an Ergebung in das Schicksal und Ziellosigkeit des Lebens, die er nur einmal (II, 16) anführt, zu sein. [5]) I, 20, 6 und III, 13, 19.

[6]) Vergl. die Ausgabe Schenkls, S. 411. Dieser Wahlspruch ist von Gellius aufbewahrt worden. Nach ihm bezieht sich das Tragen auf das Unrecht, das Entsagen auf die Lust.

Er geht vielmehr geradezu von den Grundlagen des Systems aus. Wir sahen, dass die Konsequenz eines der ethischen Prinzipien der Stoa ist. Und demgemäss verlangt er wieder als erste Tugend: Der Gute soll vor allem zuverlässig (πιστός) sein. Die Treue gegen sich selbst oder Zuverlässigkeit (πίστις) ist ihm die erste aller Tugenden, sie ist gewissermassen die subjektive Seite des gesamten Wesens der Tugend: „Der Mensch ist zur Zuverlässigkeit geboren; wer diesen Satz aufhebt, hebt das auf, was dem Menschen eigentümlich ist".[1]) Schärfer als es mit diesen Worten geschieht, konnte Epiktet den grundlegenden Charakter der Zuverlässigkeit nicht betonen. Wenn der Mensch zum Tiere entartet, so ist die Unzuverlässigkeit seine erste Untugend.[2]) Wo die Tugenden der Götter aufgezählt werden, da ist die Zuverlässigkeit die erste.[3]) Und das ganze Wesen des Unweisen wird darin zusammengefasst, dass seine Seele nicht zuverlässig ist,[4]) des sittlich Gesunkenen darin, dass er gute Gesinnung und Zuverlässigkeit verloren hat.[5]) Die erste Eigenschaft, die von Freunden verlangt wird, ist Zuverlässigkeit[6]) Unter den wahren, unentreissbaren Gütern der Menschen wird sie von Epiktet zuerst genannt.[7])

Neben der Zuverlässigkeit wird eine zweite Tugend genannt, die nicht mehr rein subjektiv, sondern auch objektiver Beziehungen fähig ist: die Sittsamkeit (αἰδώς), die bei Epiktet mehr einschliesst als der in der Stoa mit demselben Worte benannte edle Affekt. Während dieser bloss „die Scheu vor berechtigtem Tadel" bedeutet,[8]) ist die αἰδώς bei Epiktet fast ebensoviel als bei Homer, bei dem sie die ehrfürchtige Scheu vor den Menschen und den Göttern und die notwendig damit

[1]) II, 4, 1. [2]) I, 3, 7. II, 4, 11. [3]) II, 14, 13. [4]) II, 22, 25.
[5]) IV, 5, 14.
[6]) II, 22, 27 und 29. [7]) I, 25, 4. [8]) Siehe oben S. 96.

verbundene Rücksicht auf Götter und Menschen[1]) umfasst. Die Zuverlässigkeit ist die individuelle, subjektive, die „Sittsamkeit" die soziale Tugend.

Es ist darum ganz folgerichtig, wenn Zuverlässigkeit und Sittsamkeit zusammen bei Epiktet das Wesen der Tugend erschöpfen.[2]) Die erste bedeutet den

---

[1]) ἀιδῶς bedeutet bei Epiktet zunächst Scham, den Affekt, den alle unter diesem Worte verstehen, der Erröten zur Folge hat. Vergl. IV, 3, 2. frg. 14, 8 (Schenkl, S. 414). In demselben Sinne das Adjektiv αἰδήμων, z. B. III, 7, 27. Daneben aber haben beide, das Substantiv wie das Adjektiv, eine zweite, ethische Bedeutung, wie oben gesagt: die ehrfürchtige Scheu vor und die Rücksicht auf Götter und Menschen, die wir am besten mit „Sittsamkeit" wiedergeben, die sich am deutlichsten an den Stellen offenbart, wo die Götter oder die Menschen ausdrücklich genannt sind, aber auch an allen übrigen Stellen anzunehmen ist. Ench. Kap. 33, 15. Ench. 36. I, 16, 7: „Eins genügte, um die Vorsehung zu fühlen, wenigstens für den Sittsamen und Dankbaren". IV, 1, 106: „Tritt ab (vom Leben) wie ein Dankbarer und αἰδήμων (gegen die, die deinen Platz wollen)." II, 20, 32 werden die Menschen, die die Gaben der Götter geniessend an ihnen zweifeln, ironisch dankbar und sittsam genannt. III, 18, 6 heisst der dankbare Sohn sittsam.

[2]) So ist bei Epiktet II, 10, 29 der zuverlässige und sittsame Wille der Inbegriff aller Tugend. I, 3, 4 ist der Mensch geboren „zur Zuverlässigkeit und Sittsamkeit und zur Sicherheit des Gebrauchs seiner Vorstellungen", welche letztere nicht ein neuer Bestandteil der Tugend, sondern wie aus IV, 1, 97 hervorgeht, nur eine nähere Erläuterung der Zuverlässigkeit ist. Besonders aber ist „zuverlässig und sittsam" bei Epiktet eine stehende Formel, um den gesamten Wert eines Menschen zu bezeichnen. Allein wird sie in diesem Sinne gebraucht: II, 2, 4; III, 17, 3; IV, 13, 13; IV. 13, 19; IV, 13, 20; IV, 1, 161. Ench. 24, 5. Wie sehr diese Verbindung formelhaft geworden ist, beweist ihre Anwendung bei gleichgiltigen Verrichtungen des Lebens, I, 4, 20: „Er badet wie ein Zuverlässiger und isst wie ein Sittsamer." Sehr häufig erscheint diese Formel in Verbindung mit anderen Tugenden, doch so, dass man die Absicht ihrer Hervorhebung merkt. So II, 8, 23; III, 3, 9; I, 4, 18; II, 22, 30; III, 13, 3; III, 23, 18; II, 8, 27; IV, 3, 7; II, 22, 20. I, 28, 20. IV, 4, 6. (ἀσφαλῶς für πιστῶς). Ench. 24, 3 und 4. Bonhöffer hat das Vorwalten der πίστις und αἰδώς bei Epiktet nicht bemerkt.

konsequenten, die zweite den guten, weil sozialen Willen, ein Prinzip, das der zweiten Pflichtformel Senecas sehr verwandt ist. Alle objektiven Tugenden lassen sich aus diesen beiden Dispositionen des Willens ableiten. Sie sind bei Epiktet dieselben wie bei den übrigen Stoikern, nur die Grundlegung ist bei Epiktet eine andere, aber eine dem Geiste der stoischen Ethik durchaus homogene.

So gehen in der Tugendlehre der Stoiker wie in ihrer Pflichtenlehre zwei Strömungen neben- und bisweilen gegeneinander. Die eine, der Tradition folgend, die intellektualistische Tugendlehre Platos fortbildend und modifizierend, die andere aus dem psychologischen Pantheismus neue Tugenden ableitend. In dieser Hinsicht trägt ihre Metaphysik neue, der hellenischen Welt bis dahin unbekannte Früchte. Weniger ansprechend ist diese Metaphysik, wenn sie in ihrer kindlichen Bemühung alles als Körper, mindestens als Substanz zu deuten, wie die Weisheit als Gut, also als Körper,[1]) so die Tugend als lebendes Wesen (animal) klassifiziert. Wahrscheinlich Chrysipp hat diese „subtilen Albernheiten",[2]) denen Seneca eine umständliche Widerlegung widmet, aufgestellt. Ansprechender ist eine andere Tendenz, die Tugend mit den Vorzügen konkreter Dinge auszustatten, nämlich die Annahme, dass sie, wenn sie sichtbar wäre, uns durch ihre Schönheit anzöge und überwältigte. Nicht bloss die Seele eines sittlich guten Mannes hätte, wenn sie sichtbar wäre, ein schönes, heiliges Antlitz, das von Hoheit und Güte strahlte[3]) und träte uns wie eine Gottheit entgegen, sondern auch die Tugend allein, wenngleich vom Körper bedrückt, von Armut, Niedrigkeit

[1]) Vergl. Seneca Ep. 117, 2; auch Ep. 106, 3—12.

[2]) „Subtiles ineptiae", nennt er sie ep. 113, 21. Fast der ganze 113. Brief ist ihrer Widerlegung gewidmet, wie fast der ganze 106. Brief gegen die allgemeinere Behauptung gerichtet ist, dass alles Gute ein Körper sei. S. oben S. 37.

[3]) Ep. 115, 3 und 4.

und Schande bedeckt, wäre uns in ihrer Schönheit sichtbar, wenn wir den geistigen Blick ebenso wie den leiblichen schärfen könnten.[1]) Es ist dies ein Gedanke, der seit Platos Phädrus, wo er zuerst auftaucht, wo zuerst die Schönheit der Tugend der Schönheit des Körpers gleichgestellt, sogar vorgezogen wird, bei keinem der antiken Moralphilosophen ganz fehlt. Eine Vereinigung des Wahren, Guten und Schönen, die Plato in seinen Ideen fand, lebt in der Tugend der Stoiker wieder auf, wie sehr sie auch von seiner Ideenlehre sich entfernen. Denn die Wahrheit ist die Grundlage der stoischen Tugend, diese ist ferner, wie wir sehen werden, das einzige Gute in der Welt, und sie dünkt den Stoikern, wenn sie konkret gedacht wird, von überirdischer Schönheit.

5. Kapitel.

Das Gut, die Güter und die Werte.

Wenn man im Altertume jemanden, einen Nichtphilosophen sogar, nach dem hervorstechendsten Merkmale der Lehre der Stoa gefragt hätte, so hätte er wohl, wie der Dichter Athenaeus in einem Epigramm auf diese Schule, die These angegeben: „Die Tugend der Seele ist allein ein Gut".[2]) Im Gegensatze zu Aristoteles und den Peripatetikern, schärfer sogar als Plato, hat Zeno im Anschlusse an die Kyniker dies behauptet und zu stützen gesucht.[3]) Es ist dann ein festes Dogma der Schule geblieben. Wenn die Tugend aber allein ein

[1]) Ep. 115, 6 und 7; auch de benef. IV, 22, und Ep. 66, 2.

[2]) Athenaeus bei Diog. L. VI, 1, 14; auch VII, 1, 30. Entgegengesetzt wird der Tugend das Lustgefühl des Fleisches. Ebenso, ohne den Gegensatz, Tacitus, hist. IV, 5.

[3]) Frg. 128.

Gut ist, so ist sie auch das höchste Gut. „Das (sittlich) Gute ist das vollkommene Gut", lautet darum die These in anderer Fassung.[1])

Alles daher, was zur Tugend gehört, ist als Gut zu betrachten.

Als negatives Merkmal der Tugend lernten wir die Freiheit von den Leidenschaften sowohl als vom Zwange äusserer Dinge kennen. Daraus folgt notwendig, dass diese Freiheit selbst einen Teil des höchsten Gutes ausmacht, also ein Gut ist. „Es ist ein unschätzbares Gut, sein eigner Herr zu werden".[2])

Ferner ist, wie wir gesehen haben, mit der Tugend die Glückseligkeit notwendig verbunden. Sie ist darum, wie es uns selbstverständlich erscheint, ebenfalls ein Gut.[3]) Eines Beweises bedarf dies nicht; denn die Glückseligkeit ist ja nichts anderes als die Tugend von innen gesehen.

Die Tugend beruht auf Erkenntnis, nach der stoischen Terminologie auf der praktischen Vernunft oder dem Wissen, die aber dem Sinne nach schliesslich gleichbedeutend sind. Darum ist auch dieses Wissen ein Gut. Der das Wahre schauende Geist, animus intuens vera, wird sogar, da er nach stoischer Auffassung nicht anders als tugendhaft sein kann, das „erste Gut" genannt.[4]) Die „Vernunft" (ratio) bedeutet dasselbe wie das Wissen und wird, weil nur dem Menschen, nicht dem Tiere zu Teil geworden, das dem Menschen „eigentümliche Gut"

[1]) Seneca Ep. 71, 4; 74, 1; 76, 11; 85, 17; 118, 10.

[2]) Seneca, Ep. 75, 18; auch 104, 34.

[3]) Ausdrücklich ausgesprochen wird es von Seneca, De vita beata, K. 4: Tum illud orietur inaestimabile bonum, quies mentis in tuto collocata et sublimitas. Quies mentis et sublimitas sind Bestandteile der Eudämonie.

[4]) Von Seneca, Ep. 66, 6: ad primum bonum revertamur et consideremus id quale sit: animus intuens vera, peritus fugiendorum et petendorum . . . . . talis animus virtus est.

genannt.[1]) Freilich muss diese Vernunft ausgebildet (perfecta) sein. Dasselbe meint Epiktet, wenn er sagt, das Wesen des Guten bestehe im rechten Gebrauche der Vorstellungen oder in der Vernunft, dem Wissen, dem rechten Verstande.[2]) Und dasselbe bedeutet es, wenn er immer wieder einprägt, was ein Gut ist, stehe in unserer Gewalt, und nur das sei ein Gut, was in unserer Gewalt steht[3]), d. h. eben die Tugend, oder zweierlei nur sei ein Gut: der richtige Wille und der richtige Gebrauch der Vorstellungen.[4]) welche beide zusammen eben die Tugend ausmachen.

Freilich, das Wissen, das die Stoa meint, ist vor allem die Philosophie und in ihr die Ethik, alles andere ist nur Ergötzung der Musse.[5]) Und auf dieses, auf das Wissen von Natur und Geschichte, das nicht unmittelbar der Ethik dient, bezieht es sich, wenn Zeno die encyklopädische Bildung für unnütz erklärt,[6]) und Seneca sagt: „Mehr wissen wollen, als genug ist, ist eine Art der Unmässigkeit.“[7]) Während Plato und Aristoteles ohne Einschränkung das ganze Wissen als Grundlage der Glückseligkeit betrachten, giebt die Stoa nur der Ethik diesen Preis, alles andere Wissen ist ihr minderwertig, eine Auffassung, die glücklicherweise für den wirklichen Betrieb der Einzelwissenschaften in der stoischen Schule ohne schädliche Wirkung geblieben ist.

Da es nur ein Gut giebt, die Tugend, die keiner Steigerung fähig ist, von mehreren Gütern nur soweit die Rede sein kann, als sie Erscheinungen, zureichende Ursachen oder Wirkungen der Tugend sind, so wird es verständlich, dass es seit Chrysipp als Lehrsatz der Schule galt: Alle Güter sind untereinander gleich.[8])

[1]) Ep. 76, 9 u. 10; auch Ep. 31. [2]) II, 1, 4; II, 8, 1 f.
[3]) I, 22, 18. [4]) I, 30, 4; auch I, 8, 16.
[5]) De benef. VII, 1. [6]) Frg. 167. S. oben S. 19. [7]) Ep. 88, 36.
[8]) Vergl. Dyroff, S. 99.

Seneca[1]) sagt mit kurzer, aber durchaus schulgetreuer Begründung: „Wenn die Vernunft göttlich, kein Gut aber ohne Vernunft ist, so ist jedes Gut göttlich. Ferner giebt es zwischen göttlichen Dingen keinen Unterschied, also auch nicht zwischen den Gütern."

Wie die Tugend allein ein Gut ist, so das Laster allein ein Übel. Dies ist von Zeno schon proklamiert[2]) und seitdem, ebenso wie die These über die Tugend, unabänderlich festgehalten worden. Das einzige Übel ist die Unsittlichkeit, sagt Seneca.[3]) Und Epiktet erklärt, das Wesen des Übels bestehe im Gebrauche der Vorstellungen,[4]) d. h. im falschen Gebrauche derselben, der zum Laster führe. Und oft wiederholt er: das Übel liegt im üblen Willen, nie in den fremden, von meinem Willen unabhängigen Dingen.[5]) Jedes Laster hat auch seine Übel in sich, nicht etwa in den Strafen, die es nach sich zieht.[6]) „Die sittliche Schlechtigkeit trinkt den grössten Teil ihres Giftes selbst."[7])

---

[1]) Ep. 66, 12. Wenn er dennoch Güter von dreierlei Quellen anführt (triplex conditio, Ep. 66, 5): 1. Freude, Frieden und Wohlergehen des Vaterlandes, 2. solche, „die sich an unglücklichem Stoffe ausprägen", Geduld in Qualen und Selbstbeherrschung in schwerer Krankheit, 3. sittsamen und würdigen Gang, ehrliche Miene und Gebärden, wie sie einem würdigen Manne ziemen, so liegt darin kein Widerspruch gegen die Gleichheit der Güter. Denn die angeführten drei Arten sind nicht graduell verschieden, sondern nur „ebensoviele Erscheinungsweisen (species) des tugendhaften Geistes, die nach der Verschiedenartigkeit des Lebens und nach den verschiedenen Handlungen sich entfalten." (Ep. 66, 7.) Dass auch Friede und Wohlfahrt der Mitbürger zu den Gütern gehören, zeigt deutlich die Wichtigkeit des zweiten Pflichtprinzips bei Seneca. Sie sind Ziele der Humanität, also darum ein Gut. S. Rubin (die Ethik Senecas, München 1901, S. 58 ff.) hält diese drei Arten von Gütern für drei Arten von Werten, die wir weiter unten charakterisieren werden, und begeht damit eine Verwechslung.

[2]) Frg. 128. [3]) De constantia sapientis V, 3; auch ep. 94, 8.

[4]) II, 1, 4. [5]) Z. B. II, 1, 6; auch II, 5, 5.

[6]) Seneca, Ep. 87, 24. [7]) Ep. 81, 22.

Da die Gottheit für unsere Glückseligkeit gesorgt hat, diese aber von unserem Denken und Wollen abhängt, so muss alles, was nicht von unserem Denken und Wollen abhängt, für unsere Glückseligkeit gleichgiltig, also kein Gut sein. So lehrte auch Zeno in seiner ersten Periode: „Gleichgiltig sind Leben und Tod, Ruhm und Ruhmlosigkeit, Unlust und Lust, Reichtum und Armut, Krankheit und Gesundheit und alles dergleichen".[1])

Und die Lehre der Schule ist dies immer geblieben. So sagt noch Seneca:[2]) „Was den Göttern fehlt, kann kein Gut sein." Den Göttern fehlt aber nach seiner Auffassung alles, was die unweisen Menschen begehren. Nur Vernunft und Wille ist ihnen mit den Menschen gemeinsam. Und Epiktet wird nicht müde zu wiederholen, dass alles, was nicht in unserer Gewalt ist, ganz und gar keine Beziehung auf unsere Glückseligkeit habe.

Indessen nur der Weise, „den seine Tugend in ein anderes Gebiet der Welt gestellt hat, der mit euch nichts gemein hat,"[3]) kann diese den Göttern mögliche Verachtung alles Irdischen durchführen. Da aber die Stoa auf die Erdenbewohner wirken wollte, so musste sie auf die thatsächlichen Werte, die die Dinge für das Leben haben, schliesslich Rücksicht nehmen. Die Natur, der die Stoa doch folgen will, lehrt uns ja diese Rücksicht. Schon Zeno unterschied in einer späteren Lebensperiode[4]) unter den gleichgiltigen Objekten drei Klassen, wodurch er die allgemeine Gleichgiltigkeit aufhob: 1. vorgezogene Dinge (*προηγμένα*), wie Leben, Ruhm, Lust, Reichtum, Gesundheit, Schönheit; und 2. nachgesetzte Dinge (*ἀποπροηγμένα*), wie Tod, Schande, Mühe, Armut, Krankheit, Schwäche, Schmerz.[5]) Die ersten sind keine Güter und tragen zu der Glückseligkeit nichts

[1]) Vergl. Frg. 128. [2]) Ep. 74, 14. [3]) Seneca, de const. sap. Kap. 15.
[4]) Vergl. Dyroff, S. 108.
[5]) Zeno, Frg. 131 (Pearson, S. 171), und Dyroff, S. 110.

bei, werden aber als naturgemäss den anderen als den naturwidrigen vorgezogen.[1]) Freilich ist hier nicht diejenige Natur gemeint, die mit der Weltvernunftidentisch ist, sondern diejenige, die mit einer gewissen Blindheit Leben und Lust schafft und mehrt.[2]) Als dritte Klasse aber nannte Zeno noch schlechthin gleichgiltige Dinge, für deren Annahme oder Ablehnung es gar keinen Grund gebe, von denen aber auch kein Beispiel erwähnt wird.[3]) Diese völlig des Wertes oder des Misswertes[4]) entbehrenden Objekte sind eine Inkonsequenz gegenüber der Pflichtenlehre. Wenn es in der Stoa keine sittlich indifferenten Handlungen giebt, wie wir oben (S. 119) gesehen haben, so kann es auch sittlich indifferente Objekte oder Gemütszustände nicht geben; denn jede Handlung bezieht sich auf einen Gegenstand und hat einen Bewusstseinszustand zur Ursache und zur Wirkung. Wenn sie selbst aber nicht indifferent ist, so kann auch das, was ganz untrennbar mit ihr verknüpft ist, nicht indifferent sein, da jeder Wert oder Misswert sich von der Ursache auf die Wirkung, von dem Motiv auf den erreichten Zweck ebenso überträgt, wie umgekehrt, und ein unmittelbarer Wert oder Misswert, oder eine Handlung, die nie indifferent sein kann, vermittelte Werte oder vermittelte Misswerte erzeugen muss[5]).

Die Annahme verschiedener Werte ist in der Stoa seit Zeno geblieben. Nur die Einordnung der verschiedenen Objekte in die Wertklassen hat geschwankt. Posi-

[1]) Zeno a. a. O. und Frg. 130.

[2]) Wie überhaupt „Natur" bei den Stoikern nicht eindeutig ist. Vergl. oben S. 134.

[3]) Vergl. Pearson, S. 168—170.

[4]) Diesen Terminus für die „nachgesetzten" Dinge entlehne ich Bonhöffer. Er drückt den konträren Gegensatz besser aus als „Unwert".

[5]) Vergl. Chr. von Ehrenfels, System der Werttheorie, I, Leipzig, 1897, S. 75 ff.

donius betrachtet als wesentlichen Wert die Lust, soweit sie der Erhaltung des Lebens dient, als Misswert den Schmerz, als weitere, mit dem ersten zusammenhängende Werte Leben, Gesundheit, Reichtum, Kunst und Wissenschaft.[1])

Seneca will nur diejenigen als Güter anerkennen, die die Vernunft giebt. Alles andere sind nur Werte, (commoda), des Namens „Güter" nicht würdig.[2]) Eine genauere Abstufung dieser Werte hat er nicht gegeben.

Nur so viel lässt sich aus zerstreuten Äusserungen entnehmen, dass die Freundschaft einen sehr hohen Wert hat. Denn „ohne Freund ist das Leben die Fütterung eines Löwen und eines Wolfes."[3]) Obgleich der Philosoph wie jedes Wertes, so auch der Freundschaft entbehren kann,[4]) so ist doch „keines Gutes Besitz ohne einen Gefährten angenehm".[5]) Der Weise ist darum ein Künstler in der Schliessung von Freundschaften (artifex faciendarum amicitiarum).[6])

Der zweite Wert ist der Ruhm, der ja auch von Zeno unter den bevorzugten Objekten genannt wird, freilich mit einer gewissen Einschränkung. Nur die Berühmtheit (claritas), die als Anerkennung des sittlich Guten durch die sittlich Guten definiert wird, betrachtet Seneca als Gut, d. h. nach strengem Sprachgebrauche als Wert.[7]) Diese Berühmtheit scheidet er scharf von dem gewöhnlichen Ruhme (gloria), der auf dem Urteile der Menge beruht.[8]) Und wie die Gerechtigkeit beiden Segen bringt, dem, der sie giebt, wie dem, der sie empfängt,

[1]) Schmekel, S. 275 ff.

[2]) Ep. 74, 17; doch wird dieser Sprachgebrauch nicht festgehalten. So heisst es Ep. 4, 6: nullum bonum adjuvat habentem, nisi ad cuius amissionem paratus est animus. Die wahren Güter können nie verloren werden, also sind hier nur commoda gemeint.

[3]) Ep. 19,10.

[4]) Ep. 9, 5.

[5]) Ep. 6, 4. [6]) Ep. 9, 5. [7]) Ep. 102, 14. [8]) Ep. 102, 13.

so ist auch diese Berühmtheit, die gerechte Anerkennung des verdienten Mannes, sowohl für den Anerkannten wie für die Anerkennenden wertvoll.[1]) In ihr findet Seneca einen noch nach dem Tode fortwirkenden Segen eines sittlichen Lebens,[2]) und sogar der Sohn, der sie seinen Eltern erwirbt, erweist ihnen einen unschätzbaren Dienst.[3]) Der gewöhnliche Ehrgeiz hingegen und die Ruhmsucht werden als Laster betrachtet und selbst an einem so hervorragenden Manne wie Julius Caesar getadelt.[4])

Endlich gehört zu den Werten bei Seneca auch der Reichtum. Er kann zwar Böses zur Folge haben, aber nicht als bewirkende Ursache (causa efficiens), sondern nur aus Anlass (causa praecedens). Er erzeugt, wie Seneca mit Posidonius feststellt, nichts Böses, sondern reizt nur dazu[5]). Der Weise liebt den Reichtum nicht, aber zieht ihn der Armut vor[6]). Doch ist er kein Gut. Demokrit wird gerühmt, weil er seinen Reichtum als eine Last für einen edlen Geist fortwarf[7]). Und Seneca betrachtet es als ein Zeichen schlimmer Entartung, dass die Armut als Schande gilt[8]).

Leben und Tod sind nach der strengen Lehre gleichgiltig, nicht so bei Seneca. Zunächst ist ihm der Tod „keines Übels Stoff, vieler Übel Ende“[9]), er muss also ein Wert sein. Die Furcht davor, im ersten Jahrhundert der römischen Kaiserzeit eine sehr verbreitete Stimmung, die unter anderem bei Horaz sehr hervortritt, wird von ihm scharf zurückgewiesen[10]).

Andererseits ist der freiwillige Tod oft eine sittliche That, der „vernünftige Ausgang aus dem Leben“, wie ihn die Stoa von ihrem Stifter an gebietet, sobald

[1]) Ep. 102, 17 ff. [2]) Ep. 102, 30. [3]) De benef. III, 32. [4]) Ep. 94, 65; und 104, 9. [5]) Ep. 87, 29—34. [6]) De vita beata, K. 21. [7]) De providentia, Kap. 6. [8]) Ep. 115, 11. [9]) De benef. 7, I. [10]) Ep. 101, 10; Nat. Quaest. VI, 32.

das Leben selbst nicht mehr ein Wert, sondern ein Misswert, ein Hindernis der Freiheit, der Tugend ist. Solange das nicht der Fall ist, ginge der Selbstmord hervor aus der blossen „Willkür zu sterben“[1]) (libido moriendi), die von Seneca wie von Epiktet und M. Aurel aufs schärfste verworfen wird. Wann Zeit und Grund des freiwilligen Scheidens gegeben sind, lehrt die Philosophie als „Wissenschaft des Lebens und des Sterbens“[2]). Dass wir so den wahren Übeln entgehen können, ist ein wesentlicher Bestandteil der stoischen Theodicee. „Das ist das einzige, warum wir über das Leben nicht klagen dürfen. Es hält niemanden“[3]). Freilich, wie Zeller bemerkt, der hochgespannte Freiheitsbegriff der Schule hat in der Praxis den Selbstmord oft wegen unbedeutender Beschränkungen des freien Willens herbeigeführt[4]). Die aber einen grossen Anlass hatten, wie Cato von Utica, die galten gewissermassen als Heilige der Schule[5]).

Der natürliche Tod ist also, wie wir sehen, vieler Übel Ende, also ein Wert, der pflichtgemässe Selbstmord der Bürge der Freiheit, also ein Gut. Dennoch klingt es wieder, als ob der Tod etwas ganz Gleichgiltiges sein sollte, wenn Seneca sagt: „Niemand lobt den Tod, sondern nur den, dessen Seele der Tod eher dahinraffte als erschütterte[6])“. Er fühlt hier, dass, wie alle Dinge, so auch der Tod rein an sich betrachtet, gar keinen Wert oder Misswert hat, sondern erst durch die Beziehung auf den menschlichen Willen einen solchen erhält. Hätte er den Gedanken zu Ende gedacht, so

[1]) Ep. 24, 25. Epiktet, I, 9, 17; I, 29, 29. M. Aurel XI, 3. Vergl. Bonhöffer II, 33 f.

[2]) De brevitate vitae, Kap. 19, 2.

[3]) Seneca, Ep. 70, 15. Epiktet I, 24, 20.

[4]) Vergl. Zeller III, 1[3], S. 306 und Seneca Ep. 56, 3.

[5]) Vergl. Seneca, Ep. 25,6; 67,7; 104, 33. De const. sap. K. 7, 1. [6]) Ep. 82, 11.

hätte er gefunden, dass es eben darum, wenn man über die Dinge einmal Werturteile fällt, keine gleichgiltigen Dinge geben kann, wie es nach der strengen Lehre der Schule keinen völlig gleichgiltigen Willen und keine völlig gleichgiltige Handlung giebt[1]). Da Seneca diese Folgerung nicht zieht, so bleibt die Kategorie der völlig gleichgiltigen Dinge bei ihm bestehen. Aber er vermag sie ohne Widersprüche nicht auszufüllen, weder mit dem natürlichen Tode, noch mit dem pflichtgemässen Selbstmorde, wie wir gesehen haben, noch mit dem bürgerlichen Tode, der Verbannung. Diese nannte er zwar einen blossen „Ortswechsel“[2]), muss aber in demselben Atem zugeben, dass sie „Misswerte, nämlich Armut, Schande, Verachtung im Gefolge hat“, also selbst ein mittelbarer Misswert ist. Die Adiaphorie aller äusseren Dinge, die von der ersten, strengen Richtung gelehrt wird, ist logisch unanfechtbar. Die Adiaphorie der mittleren Dinge aber, die zwischen Werten und Misswerten liegend keins von beiden sein sollen, bleibt auch bei Seneca ein leeres Wort, ist überhaupt eine logische Missbildung, wahrscheinlich lediglich durch den schon oben (S. 138) erwähnten, verkehrten Formalismus Chrysipps veranlasst, der gleichviel, ob berechtigt oder unberechtigt zu je zwei Gliedern eines Gegensatzes immer ein drittes suchte.

Was Seneca sonst noch als gleichgiltig anführt. Armut, Krankheit, Schmerz[3]), kann er ebenfalls nur im Widerspruche gegen sich selbst so benennen. Wenn ihm der Reichtum, wie oben erwiesen, ein Wert ist, muss die Armut ein Misswert sein. Und wenn Gesundheit[4]) wünschenswert ist, so kann die Krankheit nur fliehenswert, nicht indifferent sein. Der Schmerz

[1]) S. oben S. 119. [2]) Ad Helviam VI, 1.
[3]) Ep. 82, 10.
[4]) De vita beata. Kap. 22.

aber wird an anderen Stellen von ihm ausdrücklich als nicht wünschenswert bezeichnet[1]).

Während so bei Seneca ein arges Schwanken in der Wertlehre stattfindet, ist Epiktet zwar nicht ganz klar, aber einheitlicher und folgerichtiger. Freilich ist auch er nicht bei der ersten Lehre Zenos geblieben. Auch für ihn haben die äusseren Dinge, die nicht Güter oder Übel sind, einen Wert oder Misswert. Und bei der Beurteilung des vernünftigen oder unvernünftigen Lebens müssen wir darauf Rücksicht nehmen[2]). Auch diese Unterscheidung der Werte und Misswerte ist eine Thätigkeit der Tugend[3]). Aber dem Weisen hat er bestimmte Werte nicht zugewiesen. Für ihn bleiben „die Stoffe gleichgiltig, nur ihr Gebrauch ist nicht gleichgiltig“[4]). Er bearbeitet sie frei für seinen Zweck. die Tugend, wie der Weber die Wolle[5]). Nur für den durchschnittlichen Menschen ist das Leben dem Tode, die Lust dem Schmerze vorzuziehen[6]). Der Weise wählt die naturgemässen Werte nur, „solange ihm die Folgen unklar sind“,[7]) d. h. solange sie eben nicht sein Ideal der Freiheit beeinträchtigen. Wenn dies aber der Fall ist, so verzichtet er auf alles. „Nimm das Körperchen. nimm den Besitz, nimm den Ruf, nimm die Meinen“[8]). Insbesondere wird im Gegensatze zu Seneca der Ruhm in keiner Weise von Epiktet bevorzugt, sondern er bleibt in der grossen Menge der gleichgiltigen Dinge[9]). Auch Gesundheit, Reichtum und Armut[10]) werden ausdrücklich Adiaphora genannt und zwar scheint es, als ob er damit eben wieder zur strengen Lehre zurückkehrte, von der er in Bezug auf den Weisen gar nicht

[1]) Ep. 67, 4. [2]) I, 2, 7. Vergl. Bonhöffer II, 43 ff.
[3]) II, 23, 7. [4]) II, 5, 1. [5]) II, 5, 21. [6]) I, 2, 15. [7]) II, 6, 9.
[8]) I, 29, 10; auch Ench. 18. Man beachte übrigens die merkwürdige Übereinstimmung mit Luther: „Nehmen sie uns den Leib, Gut, Ehr, Kind und Weib . . .“
[9]) II, 9, 15; auch wohl III, 24, 68. [10]) II, 9, 15; auch III, 17, 7.

abgewichen ist. Seine Hochschätzung der kynischen Lehre scheint Epiktet zur schärferen Fassung des Wertbegriffs geführt zu haben.

Marc Aurel ist im ganzen Epiktet gleich. Nur indem er eine mässige Sorge für den Körper empfiehlt[1]), scheint er unter den „fremden" Dingen eine gewisse Rangordnung festzustellen. Der Ruhm ist auch ihm im strengsten Sinne etwas Gleichgiltiges[2]), er macht den Menschen abhängig von fremder Thätigkeit, d. h. von fremder Anerkennung[3]), widerstreitet also der Selbstgenügsamkeit, nach der man streben muss.

6. Kapitel.

Das Ideal des Weisen.

Jede Religion, die auf die Massen begeisternd wirken will, bedarf nicht bloss transcendenter, sondern auch sichtbarer Ideale; ebenso ein philosophisches System, wenn es sich nicht an einen engen Kreis hochgebildeter, sondern an alle Menschen wendet. Darum kann sich Plato mit der Schönheit der bloss dem Denken erreichbaren Welt der Ideen begnügen, die Stoa muss, wie die kynische Schule, ein nachzuahmendes Idealbild aufstellen. Den Kynikern selbst war Herakles ihr Ideal[4]) und in ihren Schriften suchten sie sehr bestimmt den Weisen als Vorbild, den Thoren als Schreckbild darzustellen.

Diese Personifikation der Weisheit haben die Stoiker noch eifriger und mehr ins einzelne ausgeführt. Auch Zeno schon schied die Menschen in zwei grosse Gattungen[5]), die Tüchtigen (σπουδαῖοι) und die Schlechten (φαῦλοι). Eine psychologisch richtige und wirksame

[1]) I, 16. [2]) IV, 3. [3]) VI, 51.
[4]) Vergl. Zeller II, 1[4], S. 307.
[5]) Vergl. Zeno, frg. 148.

Darstellung wäre es nun gewesen, wenn man in dichterischer Weise anschaulich das Lebensbild des tüchtigen Mannes der Gegenwart oder der Vergangenheit in Form eines Romans, etwa wie der Kyrupädie, gezeichnet hätte. Einer solchen künstlerischen Gestaltung aber war niemand in der Schule geneigt oder niemand gewachsen. Statt dessen wurde der Begriff des Weisen wie ein Puppenleib behandelt, um den man als schöne Kleider alle die sehr gesteigerten stoischen Tugendbegriffe umlegte. So entstanden allmählich die mannigfaltigen Thesen über den Weisen, die einen grossen Teil der stoischen Paradoxa ausmachten, die teils den Spott, teils die Kritik herausforderten, aber durchaus richtige Folgerungen aus der stoischen Tugendlehre waren.

Schon Zeno rühmte vom Weisen, dass er allein frei, allein reich, allein schön sei[1]), was uns nicht überrascht, da ja in der Stoa der Tugendhafte innerlich frei, die Tugend allein ein Gut, und die Tugend, wenn sie sichtbar wäre, auch schön ist. Dass er allein glückselig ist, liegt einfach im Begriffe der Tugend. Dass er auch allein der rechte König, der rechte Feldherr, Vermögensverwalter und Vermögenserwerber ist[2]), folgt aus seiner hohen Einsicht. Freilich merkte man auch, dass die Vereinigung der höchsten Grade aller Tugenden doch sehr selten ist, und Chrysipp meinte, es habe bis zu ihm überhaupt nur einen oder zwei Weise gegeben[3]), indem er wahrscheinlich zuerst an Zeno, in zweiter Reihe an Sokrates dachte.

Seneca hat die Apotheose des Weisen, die er von der Schule überkam, noch gesteigert. Wenn die alte Stoa den Weisen Zeus, dem höchsten Gotte, gleichstellte[4]), so stellt Seneca ihn beinahe über Gott. „Gott

[1]) Vergl. Zeno, Fragm. 149, 151, 150.
[2]) Vergl. Zeno, Fragm. 148.
[3]) Vergl. Bonhöffer, II, S. 152.
[4]) So Kleanthes und Chrysipp, vergl. Dyroff, S. 194 ff.

ist ausserhalb des Leidens durch die Übel, der Weise darüber“[1]). Kein Vergleich ist ihm zu kühn, der den Weisen über die Menschheit erhebt. Er ist gleich der Sonne, die kein Pfeil trifft[2]). „Des Weisen Seele gleicht der Welt über dem Monde; denn immer ist in ihm heitres Wetter“[3]). Da er gleichwohl ein Mensch, des Schmerzes und der Lust fähig ist[4]), so muss er sehr selten sein, er wird wie der Vogel Phönix nur einmal alle 500 Jahre geboren[5]).

An eine so seltene Erscheinung kann man für das Leben berechnete Vorschriften nicht anpassen. Während daher die strenge Lehre nur Weise und Unweise unterscheidet, die letzteren sogar für rasend, für geisteskrank erklärt[6]), musste schon Zeno eine zwischen beiden stehende Klasse annehmen, die „Fortschreitenden“ (προκόπτοντες)[7]). Dieser Typus des Fortschreitenden hat die stoische Ethik für das Leben gerettet.

Am meisten giebt Seneca von der Psychologie der Fortschreitenden. Er teilt sie in drei Stufen: Die erste, die der Höchstgestiegenen, ist von Krankheiten der Seele, den veralteten und verhärteten Lastern, frei, aber nicht von den Affekten, die vorübergehende Störungen der Gesundheit der Seele sind. Die zweite Stufe nehmen diejenigen ein, die die schlimmsten Krankheiten und Affekte überwunden haben, aber vor Rückfällen noch nicht sicher sind. Die dritte Stufe ist über viele der schlimmsten Übel, aber nicht über alle hinaus, z. B. frei von Habgier und Ausschweifung, aber nicht von Jähzorn und Ehrgeiz. Sich selbst wagt Seneca kaum

[1]) De provid. Kap. 6. [2]) De const. sap. 4, 2.

[3]) Ep. 59, 16. Die Welt über dem Monde bestand nach Aristoteles, an den Seneca wohl hier denkt, aus reinem Äther. Vergl. Zeller II, 2[3], S. 451, Anm. 1.

[4]) Ep. 9, 3. [5]) Ep. 42, 1. De tranqu. 7, 4.

[6]) Vergl. Cicero, Paradoxa Stoicorum 4.

[7]) Vergl. Zeno, Frg. 160.

zu dieser niedrigsten Stufe der Fortschreitenden (proficientes) zu rechnen[1]).

Bei Epiktet herrscht derselbe Gegensatz zwischen den Weisen und den Unweisen, welche letzteren er sogar in Anwandlung äusserster Strenge „Tote“ (νεκροί) nennt[2]). Grosse Thaten anderer, die nicht aus der richtigen Überzeugung geschehen, haben keinen sittlichen Wert, wie die Todesverachtung der „Galiläer“, d. h. der Christen[3]). Während der Weise ganz und gar selbstgenügsam ist, vermag der Unweise nicht einmal einsam zu sein[4]).

Epiktet hat wohl ein höheres Selbstbewusstsein als Seneca, nach der Art und Weise zu urteilen, in der er sich selbst schildert[5]). Aber das Ideal, dass der Weise anziehend für den Menschen sei, wie die Sonne für die Blüten[6]), hat er mit dieser Selbstschilderung nicht erreicht. Viel anziehender ist uns M. Aurel, der in seiner reinen Menschlichkeit des ganzen Weisenkultus sich enthält; anziehender auch Epiktet, wo er milde gegen die Fehlenden ist[7]), wenn auch sein kaiserlicher Schüler ihn darin weit überholt hat.

Einheit und Geschlossenheit wird man der stoischen Ethik — trotz des Schwankens in einzelnen Fragen —

---

[1]) Ep. 75, 8—15. [2]) I, 13, 5; auch I, 9, 19. Vergl. III, 16, 7.
[3]) IV, 7, 6.

[4]) III, 14, 1. [5]) III, 9, 12—22.

[6]) III, 23, 27: „Wie die Sonne die Nahrung an sich zieht.“ Aber hinter dem Worte Nahrung (τροφήν) steckt sicher ein passenderes verborgen. An sich ist der Satz nicht sinnlos, denn nach allgemein griechischer und stoischer Vorstellung nährt sich die Sonne wie alle Gestirne von den Flüssen und vom Meere. Vergl. Kleanthes Frg. 29 (Pearson, S. 257) und Seneca, nat. quaest. III, 26; V, 8; VI. 16. Aber das Bild von der Sonne, die ihre Nahrung verzehrt, wäre sehr ungeschickt. Vielleicht ist wirklich etwas ähnliches wie „Blüten“ oder eine bestimmte Blüte zu lesen.

[7]) I, 18; auch III, 1, 36 ff., wo er nur Werkzeug Gottes sein will.

nicht absprechen können. Mit grossem Ernste[1]), konzentriert sie den Willen auf hohe Aufgaben und die Menschheit, die an Stelle des Volkes, der Weltstaat der vernünftigen Wesen, der an Stelle des alten, beschränkten Heimatsstaates tritt, geben ihr einen weiten Horizont.

Wichtiger aber noch als ihr wissenschaftlicher Charakter ist nach der eignen Meinung der Schule ihr Erfolg für das Leben. Die Meinungen darüber sind geteilt. Es giebt Geschichtsschreiber, wie Th. Mommsen, der die Stoiker, „die grossmäuligen und langweiligen Pharisäer", ihre Lehren „terminologisches Geklapper und hohle Begriffe"[2]), Cato von Utica einen Narren und politischen Don Quixote[3]) nennt, andere, wie Montesquieu, der über sie in folgende Worte ausbricht[4]): „Es scheint, dass die menschliche Natur sich angestrengt habe, um aus sich selbst jene bewundernswerte Secte zu erzeugen, die den Pflanzen gleicht, welche von der Erde an den vom Himmel nie gesehenen Orten hervorgebracht werden". Der Wahrheit kommt jedenfalls Montesquieu näher als Mommsen.

Dass es unwürdige Anhänger der Schule gab, wissen wir aus Epiktet. Aber wie viele haben in der römischen Kaiserzeit durch ihr Leben und nicht weniger durch ihr Sterben ihrer Schule Ehre gemacht! Unter Nero allein wurden die Stoiker Thrasea Paetus, Seneca, Rubellius Plautus, Lucanus getötet, der letzte allerdings nach einem unmännlichen Verrate, Musonius, Cornutus,

[1]) Vergl. R. Eucken, die Lebensanschauungen der grossen Denker, 3. Aufl., Leipzig, 1899, S. 99: „Dass Leben Kämpfen sei (vivere est militare), ist namentlich von hier (der Stoa) in die Vorstellung der Menschheit eingegangen."

[2]) Römische Geschichte, III, 5. Aufl., 554 ff.

[3]) A. a. O. III, 7, 157, 445, vergl. Winckler a. a. O., S. 4.

[4]) Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence. 16. Kap.

Helvidius Priscus verbannt[1]). Und Tacitus, der strenge Sittenrichter findet nur anerkennende Worte für diese Schule[2]). Er berichtet von ihrer Lehre, ohne in ihr einen Widerspruch zu ihrem Leben zu finden. Wäre ein solcher vorhanden gewesen, so hätte er ihn sicher nicht mit Schweigen übergangen.

7. Kapitel.

Die Staats- und Rechtslehre der Stoa und ihre praktischen Folgen.

Die Staats- und Rechtslehre der Stoa ist aus denselben Grundsätzen, wie ihre Ethik, erwachsen.

Wie die Sprache, so glaubten die Stoiker auch die Gesellschaft von Natur entstanden, sie war ihnen neben der Vernunft als dem ersten das zweite Geschenk des höchsten Gottes, durch das er die schwache Menschheit kräftigen wollte.[3])

Durch diesen Ursprung hatte die Gesellschaft, wie das Recht und die Sittlichkeit, bei ihnen eine höhere Würde, als bei den Epikureern, die alles dieses nicht durch die Natur, sondern durch die menschliche Satzung geschaffen glaubten. Die Menschen waren ursprünglich tierisch roh — nach der stoischen Auffassung friedlich und gut[4]) — es herrschte zuerst der Kampf aller gegen alle, bis sie durch Vertrag Frieden schlossen und — des allgemeinen Nutzens wegen — Recht und Sittlichkeit einführten.[5]) So hatte beides bei den Epikureern menschliche, relative, nicht absolute Geltung. Es

[1]) Vergl. Zeller III 1^3, S. 683, Anm. 2. Auch Th. Ziegler, a. a. O., S. 214. [2]) Z. B. Hist., IV, 5.

[3]) Vergl. Seneca de benef. IV, 18 und die ganze Lobpreisung der Gesellschaft daselbst. Auch oben S. 121.

[4]) Vergl. Seneca Ep. 22, 15.

[5]) Vergl. Horaz, Satiren, 1. Buch, III, V. 98 ff.

gab, wie schon Cicero[1]) ihnen vorwarf, nach ihnen nur Unvorsichtige, nicht Ungerechte.

Ihrem Ursprunge nach sind für die Stoa die Menschen als Teilhaber der göttlichen Vernunft alle gleich.[2]) Während Plato und Aristoteles manche Völker von Natur zur Sklaverei bestimmt glaubten, giebt es in der Stoa von Natur keine Sklaven. Zeno hat das Bild eines alle Menschen umfassenden Idealstaates, wahrscheinlich mit Gemeinbesitz und mit allgemeiner Freiheit und Gleichheit entworfen.[3]) Chrysipp meinte, die Sklaven seien nur lebenslängliche Lohnarbeiter,[4]) womit er sagen will, dass ihre Lage nur ein Vermögens- nicht ein Rechtszustand sei. Darum bestreitet auch Seneca, wo er seine innerste Meinung ausspricht,[5]) die Berechtigung des Adels und leugnet die Möglichkeit, das Verdienst der Vorfahren den Nachkommen anzurechnen. „Nicht macht adlig ein Atrium, erfüllt mit rauchgeschwärzten Ahnenbildern. Niemand hat für unsern Ruhm gelebt, und, was vor uns war, ist nicht unser. Die Seele macht adlig, der es aus jeder Lage vergönnt ist, sich über das Schicksal zu erheben".[6]) Und Marc Aurel wirft dem Adel Mangel an Menschenliebe vor.[7])

[1]) De legibus I, 14.

[2]) S. oben S. 128. [3]) Zeno frg. 162 und 176. Dies wird nicht überliefert, lässt sich nur aus den allgemeinen Voraussetzungen der Schule und daraus folgern, dass es in seinem Staate keinerlei Münze giebt. Vergl. Zeno frg. 168. Chrysipp dagegen behielt wohl in seinem Idealstaat das Privateigentum bei. Vergl. Cicero, de Fin. III, 20.

[4]) Vergl. Seneca de benef. III, 22. [5]) Ep. 44, 5.

[6]) Dies hindert leider Seneca nicht, in einer für die Öffentlichkeit bestimmten Schrift die Adelsvorrechte anzuerkennen und das gerade Gegenteil des oben Angeführten zu sagen. De benef. IV, 30, 4 heisst es nach längerer Verteidigung der Bevorzugung des Vornehmen, selbst wenn er „turpissimus": „Dieser ist von vortrefflichen Ahnen geboren: wie er auch sein mag, er berge sich im Schatten der Seinen. Wie hässliche Orte durch den Reflex der Sonne beleuchtet werden, so mögen die Untüchtigen im Lichte ihrer Vorfahren erglänzen." [7]) I, 11.

Aus der allgemeinen Gleichheit kann sich nur die Republik als die naturgemässe Staatsform ergeben. Andererseits aber wird die Gesellschaft einem Organismus verglichen, wie wir oben gesehen haben, also die Ungleichheit der Mitglieder der Gesellschaft gefolgert, da die Teile des Organismus ungleich sind. Darum gelingt es Seneca auch, das Königtum zu rechtfertigen. Der König ist im Staate, was die Seele im Körper.[1]) Die Natur selbst hat das Königtum gewollt, wie wir sowohl an den übrigen Tieren, wie an den Bienen sehen.[2]) Die gemein stoische Lehre war, dass die beste Verfassung eine aus Königtum, Aristokratie und Demokratie gemischte sein müsse.[3])

Freilich für das Leben ist die Staatslehre der Stoiker, von der wir übrigens nicht viel wissen, nicht sehr fruchtbar gewesen. Sphaerus vom Bosporus, ein Schüler Zenos, hat den spartanischen König Kleomenes zu seinen Reformen angefeuert,[4]) und Blossius aus Cumae den älteren Gracchus.[5]) Vielleicht auch, dass Montesquieu durch Ciceros Vermittlung von dem stoischen Ideal der gemischten Verfassung wusste und dies für ihn mitbestimmend war, das Königtum mit zwei Kammern, das jenem Ideal ungefähr entspricht, für die normale Staatsform zu halten.

Wichtiger für die Praxis als das Staatsrecht der Stoa ist ihre Strafrechtsphilosophie gewesen. Sie knüpfte hier an Plato an, der im Protagoras gelehrt hatte, es sei zu strafen, nicht weil gefehlt worden ist,

[1]) De clementia I, 3—5. Freilich darf man nicht vergessen, dass diese Schrift dem Kaiser Nero gewidmet ist.

[2]) Die ganze Ausführung Senecas über die Bienen scheint unter dem Irrtum zu stehen, dass sie einen männlichen König haben.

[3]) Diog. L. VII, 1, 131. Dies war auch Polybius' und Ciceros Ideal. Vergl. K. Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie, I, Leipzig, 1860, S. 536 und 589.

[4]) Vergl. W. Oncken, die Staatslehre des Aristoteles, I, Leipzig, 1870, S. 231. [5]) S. oben S. 56.

sondern damit nicht gefehlt werde, in den Gesetzen aber die Strafe als Heilmittel betrachtet wissen wollte.[1]) Das letzte lehrt auch die Stoa, und zwar hat nach ihr die Strafe — was genau mit Platos Thesen übereinstimmt — drei Aufgaben: 1. den Verbrecher zur Reue zu bringen, 2. die übrigen Bürger durch Abschreckung zu bessern, 3. durch Beseitigung der Unverbesserlichen die andern zu sichern.[2]) Den ersten Zweck erreichen am besten die milden Strafen. Der Bestrafte muss immer noch etwas zu verlieren haben; denn, wer nichts zu verlieren hat, lebt ohne Bedacht. Für den zweiten Zweck müssen die Strafen selten sein. Eine Strafe, die sehr häufig ist, wird eben dadurch weniger entehrend. Und auch die ärgste Grausamkeit stumpft sich durch Häufigkeit ab. Claudius liess die auf Elternmord gesetzte Strafe innerhalb fünf Jahren öfter vollstrecken, als sie in der ganzen Vergangenheit vollstreckt worden war.[3]) Dennoch stand es unter ihm mit der Elternliebe schlechter als jemals.[4])

Alle diese Gedanken wurden im Altertume wenig wirksam, da das allmählich die ganze Welt beherrschende römische Recht in seinen strafrechtlichen Teilen sehr wenig entwickelt war und die Juristen mehr dem Privatrecht ihre Aufmerksamkeit zuwandten. Sehr wichtig und bedeutsam wurden sie aber im 16. und im 17. Jahrhundert, als sie von den Naturrechtslehrern adoptiert wurden, damit sie zur Verdrängung der herrschenden grausamen Vergeltungstheorie des Strafrechts durch die auch harte, aber doch jener gegenüber viel mildere Abschreckungstheorie beitrügen. Hugo Grotius, wohl der erste Vertreter der Abschreckungstheorie, beruft sich nicht minder als auf die Bibel auch

[1]) Vergl. Hildenbrand, a. a. O. S. 215.

[2]) Vergl. Seneca, de clementia I, K. 22 f. Auch de ira I, 19, 7.

[3]) Sie bestand darin, dass der Verbrecher, lebendig in einen Sack eingenäht, in den Tiber geworfen wurde.

[4]) Seneca, de clementia, I, K. 23.

auf die antiken Philosophen.[1]) Seine Ideen wurden fortgebildet von Thomasius, Montesquieu und Beccaria. In allen diesen leben neben andern Gedankenreihen platonische und stoische Elemente fort und haben schliesslich den grossen Fortschritt, der sich im 18. Jahrhundert im Strafrecht vollzieht, die Vermenschlichung der Strafen, bewirken helfen.

Am tiefsten aber ging der Einfluss der stoischen Rechtslehre in der Gestaltung des römischen Privatrechts, wie sie sich in der römischen Kaiserzeit vollzogen hat. Im letzten Jahrhundert der Republik gab es in Rom verschiedene Tendenzen in der Rechtsentwicklung, die dem alten jus strictum entgegenwirkten: Erstens das jus gentium, d. h. das internationale Handelsrecht,[2]) das sich im Verkehre mit Nichtbürgern herausgebildet hatte und das eigentlich römische Besitzrecht sich zu assimilieren strebte. Zweitens die aequitas, d. h. das Streben der praktischen Juristen, der Prätoren, das formale Recht mit höherem, materialem Rechtsbewusstsein in Einklang zu bringen.[3]) Drittens das Naturrecht, jus naturale, d. h. keineswegs ein Recht des Stärkeren, wie man es auffassen könnte, wenn man „Natur" bloss als das Primitive, Tierische versteht, sondern ein Recht, das auf der Natur im stoischen Sinne beruht, d. h. auf der Vernunft, die das ganze Weltall regiert, besonders aber die „liebe Stadt des Zeus",[4]) d. h. die Gemeinschaft der vernünftigen Wesen beherrscht. Da die einzelnen Staaten von jener grossen Stadt gewissermassen die einzelnen Häuser bilden,[5]) so soll es auch in diesen

---

[1]) So citiert er Platos und Senecas Ansicht über die Strafe, de jure belli et pacis, 2. Buch, 20. Kap., IV, 1.

[2]) Vergl. Hildenbrand, a. a. O., S. 612. Jus gentium heisst bei den Römern keineswegs „Völkerrecht", wofür der entsprechende Ausdruck etwa jus fetiale wäre. Diese Bedeutung nimmt es erst im 16. Jahrhundert an, z. B. bei H. Grotius. [3]) Hildenbrand, a. a. O., S. 622 f.

[4]) Marc Aurel IV, 23. [5]) Marc Aurel III, 11.

herrschen, die Schranken des Standes, des Geschlechts, der Nationalität aufheben. Ja, sogar auf alles Lebende soll es sich nach einer besonders kühnen Definition beziehen und die Tiere mit einschliessen.[1]) Es ist also ein ideales Recht der allgemeinen Gleichheit und darum der allgemeinen Freiheit. Es ist zuerst von der Stoa bewusst definiert worden,[2]) wenn es auch als unausgesprochenes Gefühl schon dem jus gentium und der aequitas zu Grunde lag. Es wurde von den römischen Juristen, die die Systematik des Rechts schufen, besonders von Gaius,[3]) Ulpian[4]) und mit sehr bewusster Anlehnung an stoische Dogmen von Marcian[5]) als idealer Massstab angenommen und hat die im jus gentium und in der aequitas liegende Richtung sehr verstärkt.

Besonders auf drei Gebieten vollzog sich in der römischen Kaiserzeit unter dem Einflusse des Naturrechts der Fortschritt von der Ungleichheit zur Gleichheit. Erstens im Erbrecht. Das jus strictum machte einen scharfen Unterschied zwischen agnati und cognati, d. h. zwischen Nachkommen in männlicher und solchen in weiblicher Linie. Die letzteren waren allerlei Beschränkungen der Erbfähigkeit unterworfen, die im Laufe der Kaiserzeit aufhörten, sodass sie schliesslich dasselbe Erbrecht wie die agnati hatten.[6])

---

[1]) Seneca, de clementia I, 18,2: commune jus animantium.

[2]) Es ist, jedenfalls aus stoischen Quellen, schon bei Cicero vollkommen bewusst dem geltenden Rechte entgegengesetzt. Vergl. Hildenbrand, S. 566 ff.

[3]) Gaius definiert es als jus, quod naturalis ratio inter omnes homines constituit. Vergl. Hildenbrand, S. 607.

[4]) Ulpian nimmt sogar, wie nach der oben citierten Stelle Seneca, diejenige Definition an, die die Tiere einschliesst. Vergl. Hildenbrand, S. 606.

[5]) Vergl. M. Voigt, die Lehre vom jus naturale, aequum et bonum und jus gentium der Römer, I, Leipzig, 1856, S. 275 ff.

[6]) Vergl. R. Sohm, Institutionen des römischen Rechts, 4. Aufl., 1889, S. 410: „Bereits das prätorische Edikt hatte der Cognation neben

Noch bedeutsamer als diese Wandlung im Erbrecht war die zweite allmähliche Gleichstellung, die sich durchsetzte, die der Frauen mit den Männern in Bezug auf Rechtsfähigkeit. Nach dem alten Rechte war keine Frau rechtsfähig, sondern entweder in der Gewalt ihres Mannes, oder, wenn unverheiratet, ihres Vormundes. Augustus machte den Anfang zur Besserung, indem er die Witwen, die mehrere Kinder hatten, von der Vormundschaft befreite.[1]) Diese wurde nun immer mehr eingeschränkt, bis Theodosius sie ganz aufhob.

Am einschneidendsten in das antike Leben war die dritte grosse Rechtsveränderung der Kaiserzeit, die allmähliche Anerkennung des Sklaven als rechtsfähigen Menschen.

Für das jus strictum ist der Sklave nichts weiter als ein instrumentum vocale, wie das Zugvieh ein instrumentum semivocale. Aber schon Nero gab Polizeigesetze, die der Unmenschlichkeit der Herren Schranken setzten.[2]) Hadrian setzte auf Ermordung eines Sklaven durch den Herrn Strafe, Antoninus Pius gab dem gemisshandelten Sklaven das Recht der Flucht zu den Altären der Götter oder den Statuen der Kaiser, die zur Folge hatte, dass er an einen anderen Herrn verkauft werden musste.[3]) Marc Aurel, der stoische Kaiser, verbot alle Gladiatorenkämpfe, also auch die Benutzung von Sklaven zu solchen.[4]) Im 3. Jahrhundert n. Chr. wurde verboten, die Sklavenfamilie durch Verkauf zu

der Agnation eine Bedeutung für das Intestaterbrecht gegeben. Durch die kaiserliche Gesetzgebung ist, langsam voranschreitend, das Cognationsprinzip immer massgebender entfaltet worden. . . . . S. 411: Justinian setzte cognatische Geschwister nebst ihren Kindern den agnatischen gleich.

[1]) Vergl. P. Gide, Etude sur la condition privée de la femme, Paris, 1867, S. 157 ff.

[2]) Vergl. H. Wallon, histoire de l'esclavage dans l'antiquité, 2. éd. III, Paris, 1877, S. 56.

[3]) Wallon a. a. O., S. 57. [4]) Winckler (s. S. 28), S. 35.

trennen.[1]) Zu derselben Zeit erhielten die Staatssklaven das Recht, über die Hälfte ihres Vermögens ein Testament zu machen. Und endlich, im 4. Jahrhundert, erlangten alle Sklaven die Befugnis, in gewissen Fällen gegen ihren Herrn zu klagen, wenn auch nicht direkt, so doch durch einen Rechtsbeistand.[2]) Für das antike Denken war etwas Unerhörtes geschehen. Der Sklave und sein Herr wurden vor Gericht als gleiche Parteien behandelt.[3])

Als das Christentum zur Macht gelangte und seinerseits die Gesetzgebung auf Anerkennung der Rechte aller Menschen als der Kinder Gottes zu lenken suchte, so hat es keine neue Bewegung eingeleitet, sondern eine längst bestehende in seinem Geiste fortgesetzt. Die Stoa war es, die zuerst, wie in der Ethik für die Würde, so im Rechte für den Wert des Menschen ihre Stimme erhob. Und nicht bloss der Erwachsenen, auch der Unmündigen, der neugeborenen Kinder hat die Stoa sich zuerst angenommen. Seneca zwar findet es nützlich und vernünftig, Missgeburten und schwächliche Kinder zu töten[4]), schweigt aber über die Aussetzung, die viel härter war, da sie die Kinder in furchtbare Gefahren brachte. Denn man machte sich ein Geschäft daraus, Findelkinder aufzulesen und zum Gladiatorengewerbe oder zur Prostitution aufzuziehen, oder man verstümmelte sie aufs grausamste, um sie zur Bettelei zu missbrauchen.[5]) Seinen Grundsätzen gemäss verwirft Seneca diese ganz allgemeine Sitte wohl stillschweigend. aus-

---

[1]) Wallon a. a. O., S. 52.

[2]) Wallon a. a. O., S. 393.

[3]) Allerlei wichtige Einzelheiten über die Beziehungen der Stoa zur Sklavenfrage giebt auch Franz Vollmann, über das Verhältnis der späteren Stoa zur Sklaverei im römischen Reiche, Dissert. von Erlangen, 1890.

[4]) De ira I, 15.

[5]) W. Platz, Geschichte des Verbrechens der Aussetzung, Stuttgart, 1876, S. 19.

drücklich aber hat Epiktet — wohl als der erste in der römischen Welt — jedes Kindes, also auch des schwächlichen Aussetzung als unmenschlich, sogar untierisch verurteilt[1]).

Durch die Vermittlung der römischen Juristen ist es der Stoa gelungen ihr Naturrecht wenigstens teilweise aus dem Gedanken in das Leben zu übersetzen. Auch nach dem Untergange der antiken Kultur starb diese Idee des Naturrechts nie aus; vom 16. Jahrhundert an aber wird sie die Formel, in der man die Forderungen des Einzelnen an die Gesamtheit geltend machte, unter der sich in der Wissenschaft wie im Leben der Liberalismus durchgesetzt hat. Dies berechtigte Ideal des Liberalismus, die möglichste Selbständigkeit des sittlich reifen, mündigen Menschen, kraftvolle Entfaltung des Individuums, die keineswegs Individualismus zu sein braucht, ist im Vergleich zum Mittelalter immer mehr Thatsache geworden und wird, falls unsere Kultur bestehen bleibt, auf immer weiteren Gebieten durchdringen. Zu den mannigfaltigen Wurzeln dieses Rechtszustandes gehört auch die stoische Schätzung des Menschen.

[1]) I, 23, 7 ff. Auch I, 11, 19 ff. Vergl. auch den 4. Teil.

IV. Teil.

Das Verhältnis der Stoa zu anderen Schulen.

Das Bild der stoischen Schule, das wir gewinnen wollen, wäre unvollständig, wenn wir nicht ihres Verhältnisses zu den gleichzeitigen anderen Philosophenschulen gedächten.

Am besten noch war das Verhältnis der Stoa zu den Peripatetikern. Kleanthes[1]) meint sehr milde von ihnen, dass sie der Laute gleichen, die, schönklingend, sich selbst nicht höre, wirft ihnen also nur mangelhaftes Selbstbewusstsein vor. Aber auch sie rechnet Seneca[2]) zu den Weibern in der Philosophie, denen gegenüber die Stoiker allein Männer seien. Und oft genug wendet er sich gegen ihre Auffassung der Tugend, dass sie, wenn die richtige Mitte zwischen zwei fehlerhaften Extremen, nur eine Verminderung der Krankheit der Seele sei.[3]) Epiktet nennt sie „erschlafft“[4]).

Die Schule Platos wandte sich im zweiten Jahrhundert bekanntlich der Skepsis zu; seitdem trat die Stoa zu ihr in einen scharfen Gegensatz, der noch bei Epiktet nachklingt. Er macht die Akademiker lächerlich, indem er ihnen die Worte in den Mund legt: Menschen, seid überzeugt, dass niemand überzeugt ist! Glaubet

---

[1]) Apophth. 10 (Pearson, S. 328). [2]) De constantia sapientis I, 1.
[3]) Z. B. Ep. 116, 1. [4]) II, 19, 20.

uns, dass niemand irgend jemandem glaubt![1]) Er sagt spottend von ihnen, den „Leichtsinnigen", dass sie „ihre Empfindungen wegzuwerfen oder zu blenden" sich bemühten, es aber nicht können.[2]) Ihren Sophismen[3]) wirft er vor, dass sie nicht minder als das Denkvermögen auch das Schamgefühl des Menschen versteinern lassen, ihn zur Leiche machen, dass sie sich nicht schämen, das Offenkundige zu bestreiten und das Widersprechende zu thun[4]).

Noch gespannter aber als diese Beziehungen zu den Akademikern war von Anfang an das Verhältnis der Stoa zu Epikur und seinen Schülern. Schon Kleanthes schloss wohl die Epikureer ein, wenn er denjenigen verwünschte, der zuerst die Gerechtigkeit vom Nutzen trennte, da er etwas Gottloses begangen habe.[5])

Ein Stoiker Diotimos verleumdete Epikur schwer, indem er 50 gefälschte unzüchtige Briefe ihm andichtete: ein anderes, ungenanntes Mitglied der Stoa legte ihm andere ähnliche Briefchen zur Last, die von Unbeteiligten der Hand Chrysipps zugeschrieben wurden.[6]) Der Unrat der eignen Schule wurde also den Gegnern angeworfen. In der mittleren Stoa wurde es nicht besser. Posidonius wird unter denjenigen genannt, die allerlei ungünstige Nachrichten über Epikurs Lebenswandel verbreiteten.

Die römische Stoa hingegen hielt zwar die alte Kampfstellung gegen ihre Antipoden fest, unterliess aber die persönliche Verunglimpfung. Seneca schätzt Epikur selbst und von den ersten 29 Briefen an Lucilius schliesst er 22 mit einer Sentenz Epikurs, einen mit einem Diktum aus dessen Schule. Doch erhebt er gegen die Epikureer den Vorwurf, dass sie die Tugend dem Vergnügen preisgeben[7]) und nennt sie eine verzärtelte

[1]) II, 20, 5. [2]) II, 20, 20. [3]) I, 27, 2. [4]) I, 5.
[5]) Fragm. 77 (Pearson S. 303). [6]) Vergl. hierüber und über das folgende Diog. L. X, 3—8. [7]) Ep. 90, 35.

und das öffentliche Leben scheuende Menge (delicata et umbratica turba), die bei ihrem Mahle philosophiere[1]). Epiktet tadelt die Epikureer sehr hart. Er hält ihnen vor, dass sie durch ihren Rat, die Kinder nicht aufzuziehen, sondern auszusetzen den Menschen unter das unvernünftige Tier herabsetzen, dass sie Gerechtigkeit und Ehrfurcht vernichten, nur Vorsicht bei Verbrechen empfehlen und dadurch das Leben und Gedeihen der Staaten untergraben,[2]) dass sie besonders durch ihre Lehre von der Gleichgiltigkeit der Götter gegen alles Menschliche alle Keime des Edlen aus den Seelen der Jünglinge ausrotten.[3]) Freilich erkennt er an, dass vieler Epikureer Leben besser ist als ihre Lehren,[4]) aber im allgemeinen sind sie ihm doch hoffnungslos „stumpfsinnig und verblendet in Bezug auf die wahren Übel des Lebens".[5])

In der That, auch abgesehen von der Ethik, in der ja die Gegensätze am lebhaftesten empfunden werden, selbst in den theoretischen Fragen vertraten die Stoiker immer das gerade Gegenteil dessen, was die Epikureer lehrten. Die Gottheit ist bei diesen ausserhalb der Welt, jedenfalls ausserhalb der den Menschen wahrnehmbaren, bei der Stoa der Welt immanent. Die Epikureer nehmen Atome an, die Stoiker die vier Elemente, dort ist die Welt nach Raum, Zeit und Menge ihrer Teile unbegrenzt, bei den Stoikern begrenzt,[6]) dort herrscht in der Welt der blinde Zufall, bei den Stoikern die Vorsehung. Die Epikureer glauben an absolute Willensfreiheit, die Stoiker an die Notwendigkeit auch der menschlichen Handlungen. Die Stoa glaubt an ein goldnes Zeitalter als den Anfang der Menschheit,[7]) Epikurs Schule nicht. Bei den Epikureern gilt die Seele als sterblich, bei den meisten

[1]) De benef IV, 2. [2]) I, 23. II, 20, 25 ff. III. 7, 11 ff.
[3]) II, 20, 34. [4]) III, 7, 18. [5]) II, 20, 37.
[6]) Vergl. Plutarch, de stoic. repugn., K. 9 C.
[7]) Vergl. Schmekel, S. 453. Anders Panaetius S. 337.

Stoikern als unsterblich. Sogar auf die Terminologie erstreckt sich die Opposition; es scheint, als hätten die Stoiker absichtlich den Kunstausdrücken der Epikureer einen anderen Sinn, als diese, gegeben.[1]) Z. B. *πρόληψις* ist bei Epikur, der diesen Terminus aufbrachte,[2]) ebenso wie *ἔννοια*, die schematische, einen Begriff vertretende Vorstellung, bei den Stoikern aber, später wenigstens, der Begriff, der wissenschaftlich bearbeitet ist, wie oben (S. 73) erwiesen; *δόξα* bedeutet bei den Epikureern eine Vorstellung, die auch wahr sein kann, — schrieb doch Epikur *κύριαι δόξαι*[3]) — bei den Stoikern nur einen Wahn, die Epikureer sprechen von *αἴσθησις ἀντιληπτική*,[4]) die Stoiker hingegen von *φαντασία καταληπτική*, obgleich sie wohl beide dasselbe meinen.

Auch in der Philosophie leidet, wie in der Religion, giebt es Parteileidenschaft, sogar bei denjenigen Denkern, die alle Leidenschaft verwerfen.

[1]) Die Schule Epikurs scheint mir früher begründet, als die Zenos; nach der Überlieferung nur sechs Jahre etwa vorher, aber Epikur war ausserdem ein frühreifer Geist. Vergl. Zeller III, 1 [3], S. 364. Anm. 2. Also, obgleich mit Zeno gleichaltrig (beide sind 341 v. Chr. geboren), war er wohl früher fertig.

[2]) Vergl. Zeller, III, 1 [3], S. 389. [3]) Zeller III 1 [3], S. 367, Anm. 6. [4]) Sextus Empiricus, Adv. Math. VII, 9.

V. Teil.

Das Verhältnis der Stoa zur positiven Wissenschaft.

Man sollte erwarten, eine Schule, die von den Kynikern ausging, hätte sich deren Verachtung des rein theoretischen Wissens[1]) zu eigen machen müssen. In der That finden wir gelegentliche geringschätzige Urteile über den Wert der reinen Theorie, wie wir oben S. 149 gesehen haben. Doch haben dieselben auf das faktische Verhältnis der Schule zur positiven Wissenschaft keinen ungünstigen Einfluss ausgeübt.

Auf zweifache Weise vielmehr ist dasselbe ein sehr inniges gewesen. Viele Philosophen der Schule waren zugleich in einer Einzelwissenschaft thätig, oder wissenschaftliche Forscher fühlten sich zur Weltanschauung der Stoa hingezogen, — auch dies letzte ein Beweis, dass das ganze System des wissenschaftlichen Geistes nicht entbehrte.

Schon Zeno schrieb ausser seinen philosophischen Werken „fünf Stücke homerischer Fragen“,[2]) Chrysipp war nicht bloss in der Philosophie, auch in allerlei grammatischen und geschichtlichen Gegenständen ein Vielschreiber.[3]) Und wie von Persäus eine „Verfassung

[1]) Vergl. Zeller II, 1[4], S. 289.

[2]) Pearson, S. 31. [3]) Die grammatischen Schriften freilich kann man nach der Auffassung der Stoiker zu den logischen rechnen. Immerhin gehören von den Titeln bei Baguet (Sammlung der Frag-

der Spartaner",[1]) desgleichen eine solche von Sphaerus vom Bosporus erwähnt wird,[2]) so werden auch andere der weniger bedeutenden Mitglieder der Schule sich mit geschichtlichen Fragen beschäftigt haben.

In der mittleren Stoa erreichte die Pflege der Wissenschaft ihren Höhepunkt. Panaetius war nicht bloss Astronom, indem er eine neue Theorie der Kometen gab,[3]) und Geograph, sondern auch Historiker, und zwar nicht nur für die Geschichte der Philosophie, zu der er ausser anderen Werken ein sehr wichtiges über Sokrates und seine Schule beitrug,[4]) sondern auch für die Kulturgeschichte, zumal die Geschichte der Religion.[5]) Posidonius war ein sehr vielseitiger Forscher. In der Astronomie, in der mathematischen und physikalischen Geographie war er voll ursprünglicher eigener Gedanken und Methoden, kraft deren er z. B. den ersten Versuch machte, die Länge des Erdmeridians zu berechnen.[6]) Ferner schrieb er eine Weltgeschichte vom Untergange der griechischen Freiheit bis zur Diktatur Sullas. (145 bis 82 vor Chr.)[7])

In der römischen Stoa hielt Seneca die wissenschaftlichen Überlieferungen der Schule aufrecht. Zwar geschichtliche Studien hat er, wie es scheint, gar nicht getrieben, aber in der Naturwissenschaft hat er durch viele, nicht auf uns gekommene Schriften und durch die uns erhaltenen naturales quaestiones, wenn nicht neues gelehrt, so doch die von anderen, z. B. von Aristoteles und Posidonius erworbenen Kenntnisse mittels seiner gewandten Feder verbreitet. So brachte er des Posidonius

---

mente Chrysipps in den Annales Academiae Lovaniensis, vol. IV, 1820—21, p. 24, 121 und 353) mindestens zwei zur Geschichte, wenn sie nicht etwa, was freilich auch möglich ist, einem andern Chrysipp zukommen.

[1]) Zeller III, 1[3], S. 37. [2]) Diogenes L. VII, 6, 178.
[3]) Schmekel, S. 230, [4]) Schmekel, S. 236. [5]) Schmekel, S. 237 ff.
[6]) Schmekel, S. 285. [7]) Schmekel, S. 289.

noch jetzt geltende Erklärung der Gezeiten auf die Nachwelt,[1]) aber auch die Fabeln, dass Tiere aus dem Feuer entstehen können und dass manche Winde aus den Wolken wehen.[2]) Eigene Beobachtungen hat er kaum angestellt. Er rühmt zwar seine Erfahrungen, die er als sorgfältiger Winzer über die Feuchtigkeitsgrenze des Erdbodens gemacht habe,[3]) spricht aber bald darauf von der „ewigen Kälte" unter der Erde,[4]) ein Beweis, dass er nie zum Zwecke der Untersuchung der Temperatur etwas tiefer gegraben hat. Und wie sehr er auch über den Volksaberglauben spottet, der den drohenden Hagel durch Opfer abzuwenden hofft, und über die 12 Tafeln, die Leute bestrafen, weil sie anderer Feldfrüchte durch Zaubersprüche behext hätten,[5]) er selbst ist dem Aberglauben unterworfen, den die römische Priesterschaft und nicht minder die stoische Schule über die Bedeutung der Vorzeichen in ein festes System gebracht hatte. Die Einteilungen der Blitzvorzeichen, die Caecinna nach der Lehre der etruskischen Priester giebt, berichtet er ebenso ernsthaft wie die des Stoikers Attalus.[6]) Seneca glaubt an Naturgesetze (jura naturae), die überall, unter der Erde ebenso wie über der Erde gelten,[7]) er glaubt, wie die ganze Stoa, an die unabänderliche Notwendigkeit des Schicksals, aber zugleich möchte er den religiösen Gelübden die Fähigkeit ein drohendes Übel abzuwenden nicht absprechen. Darum nimmt er an, dass „einiges von den Göttern in der Schwebe gelassen ist, damit es sich zum Guten wende, wenn Bitten an die Götter gerichtet, wenn Gelübde gethan worden

[1]) Vergl. Joh. Müller. Über die Originalität der Nat. Quaest. Senecas (Festgruss aus Innsbruck an die 42. deutsche Philologenversammlung), Innsbruck, 1893, S. 19 f. und de prov. I, 4.

[2]) Nat. Quaest. V, 6 und 12. [3]) Nat. Quaest. III, 7.

[4]) Nat. Quaest. III, 9. [5]) Nat. Quaest. IV, 6 und 7. [6]) Nat. Quaest. II, 49 und 50.

[7]) Nat. Quaest. III, 16.

sind".[1]) Diese Gelübde selbst sind vom Schicksal vorausbestimmt. So rettet er beides, die Wirksamkeit der religiösen Akte, wie die Unabänderlichkeit des Schicksals, die Frömmigkeit wie die Kausalität.

Beides, das Fehlen genauer Methoden und die Einmischung religiösen Glaubens, sind Mängel seiner Naturbetrachtung. Ein Vorzug aber, der Seneca auszeichnet, ist die wiederholt hervorbrechende Bewunderung der Schönheit und Erhabenheit der Natur, besonders des nächtlichen Himmels[2]). Dies Gefühl bleibt auch bei Epiktet[3]) und bei M. Aurel[4]), die im übrigen für die eigentliche Wissenschaft der Natur keinen besonderen Sinn zeigen.

Nicht minder nahe als die Stoa zur Wissenschaft stellte sich diese zur Stoa. Wenn wir die Vertreter der Einzelwissenschaften überblicken, so finden wir verhältnismässig viele, die in ihrer Weltanschauung der Stoa sich anschlossen. Von den Mathematikern war der berühmte Euklides aus Alexandria Stoiker. Die Grundsätze der Geometrie nannte er notiones communes (κοιναὶ ἔννοιαι)[5]). Der Astronom Aratus[6]), der Astronom und Geograph Eratosthenes[7]) bekannten sich ebenfalls zur Stoa. Desgleichen von den berühmten Ärzten A. Cornelius Celsus, der im ersten Jahrhundert v. Chr. lebte[8]), von den grossen Grammatikern sowohl Aristarch aus Alexandria als Krates von Mallos[9]), von

[1]) Nat. Quaest. II, 37. [2]) So de benef. IV, 23. Nat. Quaest. I, prol. [3]) II, 16, 32. [4]) XI, 27.

[5]) Vergl. S. Günther, Abriss der Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften im Altertum, Anhang zu W. Windelband, Geschichte der alten Philosophie, 2. Aufl., München, 1894, S. 252.

[6]) Überweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie, I, [8], S. 261.

[7]) Überweg-Heinze, a. a. O., S. 24. [8]) Ebenda S. 311

[9]) Überweg-Heinze, I [8], S. 261.

den Historikern Apollodor[1]), der Verfasser der sehr verdienstlichen Chronik.

In beiden Beziehungen, in der Thätigkeit der Schule und in ihrer Anziehungskraft für die Wissenschaft ist die Stoa den Epikureern weit überlegen. Diese haben für die Wissenschaft fast gar nichts gethan. Von den wissenschaftlichen Forschern giebt es nur einen, den Arzt Asklepiades[2]), der sich zu den Epikureern rechnete. Dasselbe that wohl der Kompilator Diogenes von Laerte, dem wir für seine Notizen aus der Geschichte der hellenischen Philosophie, freilich nur in Ermangelung besserer Quellen, sehr dankbar sein müssen. Nur die Schule des Aristoteles kann in Bezug auf die Verbindung mit der Wissenschaft der Stoa sich vergleichen, wenn auch nicht gleichstellen. Auch dies vielleicht ist eine Folge des Ernstes und der Energie der stoischen Ethik.

[1]) Überweg-Heinze a. a. O. [2]) A. a. O., S. 280.

VI. Teil.

Die Nachwirkung der Stoa im Christentum und in der neueren Philosophie.

Der Einfluss der Stoa ist nicht auf das Altertum beschränkt. Sie gehört zu denjenigen Elementen der antiken Kultur, die über das Ende derselben hinaus gewirkt haben, und zwar nicht bloss durch ihre Rechtslehre, die wir in dieser Hinsicht schon verfolgt haben, sondern auch durch andere Teile ihres Systems.

Zunächst hat sie wichtige Stücke zur christlichen Lehre beigetragen. Der Gegensatz zwischen Geist und Fleisch, den die Stoa in aller Schärfe vertritt, ist in das System des Paulus übergegangen, der, wie sein Citat aus Kleanthes oder Aratus (Acta Apost. 17.28) beweist, stoische Schriften gelesen hatte[1]). Der stoische Glaube an die Unsterblichkeit, der allerdings sehr pantheistisch gefärbt ist, hat Paulus mindestens wankend gemacht, so dass er die jüdische Vorstellung der Auferstehung nicht mehr rein durchführt. Der Kosmopolitismus, den Paulus im Gegensatze zu Petrus vertrat, ist wohl aus derselben Quelle verstärkt worden[2]). Die Lehre von der allwaltenden Weltvernunft, dem Logos, der gleich Gott ist, ist durch

[1]) Vergl. E. Zeller in den Tübinger Theologischen Jahrbüchern, XI. S. 293 ff. Auch A. H. Winckler, ein Beitrag zur Geschichte des Stoizismus. Diss. Leipzig, 1878, S. 22 und 37.

[2]) Vergl. Winckler, a. a. O, S. 36.

Philos Vermittlung in das vierte Evangelium gelangt[1]. Und noch manchen Zug der urchristlichen Lehre könnte man wohl auf die Stoa zurückführen; doch darf man andererseits die anderen Quellen dieses Glaubens nicht vergessen[2]).

In den Kirchenvätern setzte sich eine Strömung stoischer Gedanken fort, die über Justin den Märtyrer zu Tertullian geht und bei diesem ausserordentlich stark hervortritt, dann wieder durch Clemens von Alexandria und andre bis zu Origines fortgepflanzt wird, um schliesslich, mit anderen Gedankenrichtungen verbunden, in Augustins System zu enden. Kein Wunder daher, dass noch zu Justinians Zeiten ein Kleriker es wagen durfte, mit sehr geringen äusserlichen Abänderungen — indem z. B. statt ταπεινός, niedrig, das ja in der Stoa tadelnden, im Christentum (=demütig) einen lobenden Sinn hat ἀνάξιος, unwürdig, statt Sokrates Paulus gesetzt wird — Epiktets Handbuch als Lehrbuch der christlichen Moral herauszugeben[3]).

Im Mittelalter war wie alle anderen Systeme mit Ausnahme des Aristotelischen die stoische Philosophie vergessen.

---

[1]) Vergl. M. Heinze, die Lehre vom Logos, S. 255 u. S. 330.

[2]) Winckler führt auch den ethischen Rigorismus des Jakobusbriefes: „So jemand das ganze Gesetz hält und sündigt an einem, der ist es ganz schuldig", auf die Stoa zurück. Doch scheint es mir, dass er aus der jüdischen Gesetzeslehre kommen könne. Über Philo vergl. auch P. Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe, in P. Wendland und O. Kern, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion, Berlin, 1895, wo besonders bewiesen wird, wie sehr zu Philos Zeit die stoischen Gedanken Gemeingut der Gebildeten waren.

[3]) Diese „christliche Paraphrase des Handbuchs Epiktets" ist von Schweighäuser im 5. Bande seiner Epicteteae Philosophiae Monumenta, Lipsiae 1800 herausgegeben worden. Der Entdecker und erste Herausgeber derselben, Mericus Casaubonus, setzt sie in die Zeit Justinians. Die oben erwähnten Änderungen stehen im Kap. 28 = Ench. 21 und im Kap. 69 = Ench. 51. Im ganzen ist der Text

Durch die Renaissance erwachte neben Plato auch die Stoa zu neuem Leben. Insbesondere war es zuerst Cicero, durch den man die stoischen Lehren kennen lernte. Durch ihn leben sie neben epikureischen in Laurentius Valla auf[1]). Energischer aber, aus Cicero und Seneca geschöpft, machen sie sich geltend in Zwinglis Schrift „de providentia“[2]). Gottes Güte, Macht, Wahrheit und seine Vorsehung werden in stoischer Weise gelehrt und begründet; stoisch ist auch die Immanenz aller Geschöpfe in Gott, die er lehrt, sein Determinismus und sein religiöser Universalismus, der ihn in allen Religionen Spuren der Offenbarung finden lässt. Auch Calvin noch studierte Senecas Schriften[3]).

Noch bedeutsamer als im 16. wurden gewisse Elemente der stoischen Schule im 17. Jahrhundert. Herbert von Cherbury entlehnt der Stoa den Begriff der notitiae communes, womit er den Terminus κοιναὶ ἔννοιαι übersetzte[4]). Er hielt freilich dieselben nicht bloss der Anlage nach, wie die Stoa, sondern auch dem Inhalte nach für angeboren. Die wichtigsten davon

Epiktets wörtlich beibehalten worden und arge Widersprüche gegen die christliche Lehre, wie z. B. dass das Naturgemässe gut sei, sind ohne Änderung stehen geblieben. Nur hier und da ist ein Satz weggelassen oder ein neuer hinzugesetzt. Der heilige Nilus, ein Anachoret des 6. Jahrhunderts, hat ebenfalls eine christliche Paraphrase veranstaltet, die gleichfalls bei Schweighäuser im 5. Bande abgedruckt ist, aber fast nichts geändert, nur z. B. rein äusserlich statt Sokrates Paulus gesetzt, dagegen das ταπεινόν im tadelnden Sinne stehen lassen.

[1]) Vergl. W. Dilthey, das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert, II, im Archiv für Geschichte der Philosophie, VI (1893), S. 117 f.

[2]) Vergl. Dilthey, a. a. O., S. 119 ff. [3]) Vergl. Dilthey, a. a. O, S. 529.

[4]) Vergl. Herbert de Cherbury, Tractatus de veritate 1656 (die erste Ausgabe erschien 1624), S. 60.

waren ihm die Ideen der natürlichen Religion: Gott, Unsterblichkeit, Vergeltung nach dem Tode. Sie empfingen ihren Wahrheitsbeweis abgesehen von ihrer intuitiven Gewissheit auch vom consensus universalis wie bei den Stoikern. Und wenn er es für gottlos hält, die Natur verdorben und schlecht zu nennen[1]), so erklingt auch darin die Stoa wieder.

Der grosse Begründer der wissenschaftlichen Philosophie, Descartes, ist ebenfalls in wichtigen Lehren Schüler der Stoa. Erstens ist ihm das Urteil, wie in der Stoa, ein Willensakt. Denn es gehört dazu die Zustimmung zu einer sinnlichen Wahrnehmung oder einem darauf gegründeten Gedanken, die man geben oder verweigern kann[2]). Zweitens stellt er in seiner Ethik als Ursache vieles schlechten Begehrens, wie Epiktet, den Irrtum fest, der die in unserer Gewalt befindlichen Dinge mit denen, die nicht in unserer Gewalt sind, verwechselt[3]). Die Lehre von der Zustimmung als Voraussetzung des Urteils setzt sich bei Spinoza fort.

In Spinozas „Ethik" klingt mancher Satz der Stoa geradezu entgegengesetzt. So der folgende: „Weil alles das, dessen bewirkende Ursache der Mensch ist, notwendig gut ist, so kann ihm Übles nur von äusseren Ursachen begegnen"[4]). Dies letzte ist unstoisch, aber schon die Fortsetzung mildert den Gegensatz: „nämlich soweit er ein Teil der gesamten Natur ist, deren Gesetzen die menschliche Natur zu gehorchen, der auf fast unendlich viele Weisen sich anzupassen sie gezwungen wird."

Leibniz suchte in seiner Weltanschauung aus allen Systemen, die sich der Wahrheit nähern, die wichtigen Elemente zu vereinigen. Zu diesen gehört

[1]) A. a. O., S. 73.

[2]) Vergl. Principia Philosophiae I, K. 34. [3]) De Passionibus Animae II, Art. 144.

[4]) Ethica IV, append. K. 6.

auch das der Stoiker. Die allgemeine Zweckmässigkeit der Welt und die Ohnmacht des Bösen ruht bei ihm auf logischen und metaphysischen Gründen, aber er zitiert auch gern die allgemeine Ansicht der Stoiker, dass es ein physisches Übel nicht gebe: „Wie des Verfehlens wegen kein Ziel aufgestellt wird, so entsteht auch kein von Natur Übles in der Welt“ [1]). Und unter den einzelnen Gründen für die Vollkommenheit der Welt und die Güte Gottes kehrt auch derjenige wieder, der bei den Stoikern öfter angeführt wird: „Ein gewisses besonderes Übel kann sehr wohl mit dem, was für das Allgemeine das beste ist, verknüpft sein“ [2]). Oder „die scheinbaren Unschönheiten unserer kleinen Welten vereinigen sich in der grossen zu Schönheiten, und enthalten nichts, was der Einheit eines allgemeinen, unendlich vollkommenen Prinzips zuwider wäre“ [3]).

Der Kritizismus Kants ist in der Erkenntnistheorie über die Stoiker so weit hinausgegangen, dass es hierin keine Beziehung mehr zu ihnen giebt. In seiner Ethik aber erinnert sich Kant öfter der Stoiker, er ist durch sie wohl in seiner Anschauung bestärkt worden. So rühmt er an ihnen, dass sie ihr allgemeines moralisches Prinzip „von der Würde der menschlichen Natur, der Freiheit (als Unabhängigkeit von der Macht der Neig-

[1]) Leibniz, Théodicée, § 378, citiert aus Epiktet, Ench. K. 27. Epiktet sagt κακοῦ φύσις und meint damit eine zweite, schlechte Natur neben der guten. Dem Sinne nach kommt es daranf hinaus, dass er die schlechte Weltseele, die manche neben der guten annehmen, leugnet.

[2]) Théodicée § 145. Vergl. oben S. 51.

[3]) A. a. O. § 147. Vergl. auch § 199. Vergl. damit Epiktet I, 12, 16: „Gott ordnete an, dass Sommer und Winter, Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit und Tugend und Laster und alle diese Gegensätze seien wegen der Harmonie des Alls.“ Und M. Aurel IX, 39: „Nicht darf der Teil dem, was für das Ganze geschieht, einen Tadel anhängen.“

ungen) hernahmen“ [1]). „Ein besseres und edleres konnten sie auch nicht zum Grunde legen. Die moralischen Gesetze schöpften sie nun unmittelbar aus der auf solche Art allein gesetzgebenden und durch sie schlechthin gebietenden Vernunft“. Auch bei Kant ist ja die Freiheit die Vorbedingung des sittlichen Handelns; freilich ist diese sittliche Freiheit bei ihm nicht naturgemäss, sondern erst nach Überwindung derjenigen natürlichen Regungen, die böse sind, nämlich der egoistischen erreichbar [2]). Er rühmt ferner an den Stoikern, dass sie das Übel und das Böse, also das physische und das moralische Übel streng schieden [3]). Er erkennt auch den hohen Wert ihres Wahlspruchs: sustine et abstine (trage und entsage) für die Übung in der Tugend [4]) an, und widerspricht ihnen nur darin, dass sie Glückseligkeit und Tugend für identisch halten [5]).

Kants Ethik setzt sich unter den deutschen Idealisten am meisten in Fichte fort. Darum finden wir auch bei ihm noch eine starke Ader der ethischen Gedanken, die zuerst von der Stoa geprägt wurden. Wie Kant in Anknüpfung an die Stoa die Konsequenz rühmt [6]), so ist diese auch bei Fichte ein wesentlicher Bestandteil der Sittlichkeit. Und auch der Satz: „Meine Welt ist Objekt und Sphäre meiner Pflichten und absolut nichts anderes; eine andre Welt oder andre Eigenschaften meiner Welt giebt es für mich nicht“ [7]), erinnert an stoische Sätze [8]).

So sehen wir, wie das Denken der Stoiker noch zwei Jahrtausende hindurch als λόγος σπερματικός, als

[1]) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, ed Kirchmann, S. 64, Anmerkung.

[2]) Religion S. 40. [3]) Kritik der praktischen Vernunft, ed. Kehrbach, S. 73. [4]) Metaphysik der Sitten, ed. Kirchmann, S. 343.

[5]) Kritik der prakt. Vernunft, ed. Kehrbach, S. 135 und 152.

[6]) S. oben S. 103. [7]) Die Bestimmung des Menschen, ed Kehrbach, S. 100. [8]) Z. B. M. Aurel, VII, 68; und oben S. 107.

keimfähige Vernunft in den verschiedensten Geistern aufgeht und Frucht bringt. Wie in der physischen Welt, so giebt es auch in der geistigen ein Gesetz der Erhaltung der Energie. Darum war die Kraft des Willens und des Denkens der Stoa mit ihrem äusserlichen Aufhören nicht erloschen, sondern half noch der neueren europäischen Nachwelt die Probleme des Denkens und des Lebens befriedigender als vorher lösen. Und die ganze Nachwelt muss ihnen dankbar sein.

Namenverzeichnis.

(*Die Ziffer bedeutet die Seite*).

Aall, A. 44.
Akademiker 172.
Alexander v. Aphrodisias 97.
Alkmaeon 85.
Anaxagoras 41. 114.
Antipater v. Tarsus 81. 141.
Antisthenes 77. 135. 141.
Apollodor 141. 180.
Aratus 179. 181.
Aristarch 79. 179
Ariston 31. 136. 137. 139.
Aristoteles 17. 22. 28. 30. 31. 34. 36. 41. 54. 60. 61. 62. 65. 70. 72. 74. 75 f. 77. 79. 80. 81. 84. 85. 97. 109. 115. 123. 124. 125. 133. 136. 138. 139. 149. 160. 164. 165. 177. 180.
Arrian 26.
Asklepiades 180.
Athenaeus 147.
Athenagoras 44. 101. 102.
Athenodorus 141.
Attalus 56. 178.
Augustinus 182.
Avenarius 42.

Bacon 75 f.
Baguet 176.
Barth, P. 12.
Beccaria 167.
Bentham 130.
Berkeley 72.
Blossius 56. 165.
Bonhöffer, A. 65. 67. 72. 73. 88. 89. 90. 91. 93. 94. 95. 104. 105. 107. 112. 113. 115. 117. 118. 126. 128. 134. 145. 152. 155. 157. 159.
Brehm, E 120.
Burckhardt, J. 16. 19.

Caecinna 178.
Calvin 183.
Carus, J. V. 53.
Casaubonus Mericus 182.
Chantepie de la Saussaye 14.
Chrysippos 23. 37. 47. 49. 55. 59. 62. 64. 67. 68. 72. 73. 75. 80. 81. 85. 89. 98. 108. 109. 115. 122. 123. 125. 128. 135. 137. 138. 139. 141. 146. 149. 156. 159. 164. 173. 176.
Cicero 24. 36. 64. 72. 73. 74. 89. 90. 91. 94. 108. 118. 160. 164. 165. 168. 183.
Clemens v. Alexandria 115. 182.
Condillac 69.
Cornelius Celsus 179.
Cornutus 45. 162.

Darwin, Ch. 53.
Demokrit, Demokriteer 11. 34. 154.

Descartes 73. 184.
Dilthey, W. 183.
Diogenes Laërtius 22, 23. 30. 31. 108. 114. 117. 126. 141. 147. 165. 173. 177. 180.
Diotimos 173.
Dühring 32.
Dyroff 109. 118. 125. 128. 132. 136. 137. 138. 139. 149. 151. 159.

Ehrenfels, Chr. v. 152.
Eleaten 71.
Empedokles 34.
Epiktet 24 u. passim.
Epikur, Epikureer 21. 32. 77. 111. 112. 121. 122. 123. 163. 173 ff.
Erasistratus 31.
Eratosthenes 179.
Eucken, R. 162.
Euklides 179.

Fichte, J. G. 139. 186.
Fowler 36.

Gaius 168.
Gellius 143.
Gide, P. 169.
Gomperz, Th. 11. 85. 123.
Grotius 166. 167.
Günther, S. 179.

Haase 29.
Heeren 96.
Hegel 20.
Heine, O. 42.
Heinze, M. 44. 48. 66 f. 68. 73. 88. 91. 108. 114. 179. 182.
Heinze, R. 30. 46. 49.
Heraklides von Tarsus 141.
Heraklit 24. 35. 36.
Heraklit der Stoiker 45.
Herbart 71.
Herbert von Cherbury 183.
Herillus 125. 132.
Herodot 123.
Herophilus 31.
Hildenbrand, K. 165. 166. 167. 168.
Hirzel, R. 85. 108. 136.
Höffding 87.
Homer 144.
Horaz 154. 163.
Huxley 120.

Joel, K. 141.
Johnson, E. 69.
Justinus Martyr. 182.

Kant 48. 70. 73. 87. 92. 103. 105. 116. 119. 185. 186.
Karneades 66.
Kern, O. 182.
Kleanthes 22. 31. 35. 42. 43. 45. 49. 68. 71. 72. 73. 90. 98. 108 111. 112. 120. 126. 131. 135. 136. 137. 139. 159. 161. 172. 173. 181.
Krates von Mallos 80. 179.
Kyniker 111. 121. 123. 125. 127. 136. 147. 158. 176.

Lacombe 13.
Lactanz 48. 49.
Laurentius Valla 183.
Leibniz 52. 73. 184. 185.
Littrow 32.
Lucilius 173.
Lukrez 41.
Luther 157.

Maine, H. S. 16.
Marc Aurel 25 u. passim.
Marcian 168.
Megariker 136.
Metronax 101.
Meyer, E. 13.

Mommsen, Th. 162.
Montesquieu 162. 165.
Müller, Joh. 178.
Musonius 26. 126. 162.

Nilus 183.

Oncken, W. 165.
Orestano, Fr. 116.
Origenes 182.

Panaetius 23 f. 36. 45. 46. 55. 63. 66. 67. 68. 84. 99. 100. 101. 112. 113. 114. 126. 128. 133. 137. 174. 177.
Paulus 118. 181. 182. 183.
Pearson, A. C. 16. 22. 23. 30. 31. 33. 34. 35. 36. 42. 43. 45. 48. 49. 54. 66. 67. 71. 85. 90. 91. 94. 110. 114. 116. 120. 137. 151. 152. 161. 172. 173. 176.
Peripatetiker 114. 136. 147. 172.
Persaeus 136. 176.
Pestalozzi 125.
Philo 182.
Plato, Platoniker 17. 18. 23. 28. 30. 33. 34. 41. 45. 46. 49. 54. 60. 70. 71. 75. 85. 89. 98. 99. 102. 112. 114. 123. 124. 125. 126. 128. 129. 131. 133. 136. 137. 138. 139. 141. 146. 147. 149. 158. 164. 165. 166. 167. 172. 183.
Platz, W. 170.
Plinius 20.
Plutarch 23. 30. 33. 37. 44. 52. 56. 59. 73. 74. 115. 118. 127. 174.
Polemo 22. 108.
Polybius 165.
Posidonius 23. 24. 31. 36. 37. 45. 46. 55. 63. 67. 68. 72. 74. 84. 87. 88. 99. 100. 114. 126. 128. 134. 141. 152. 154. 173. 177.
Prantl, C. 37. 59 ff. 75 83.
Preller s. Ritter.
Priscian 81.
Pseudo-Augustinus 78.
Pseudo-Plutarch 73.
Publilius 25.
Pythagoras, Pythagoreer 11. 15. 34. 100.

Rehmke 42.
Richter, G. 25.
Ritter et Preller 112.
Rubin, S. 150.
Rutilius Namatianus 29.

Saussaye, de la, s. Chantepie.
Schenkl 29. 40. 67. 88. 99. 106. 143. 145.
Schmekel 23. 24. 31. 36. 37. 46. 49. 55. 63. 67. 72. 74. 84. 88. 98. 99. 100. 126. 134. 141. 153. 174. 177.
Schubert-Soldern 42.
Schuppe 42.
Schweighäuser 88. 99. 182.
Seneca 20. 24. u. passim.
Sextius 24.
Sextus Empiricus 31. 67. 83. 175.
Siebeck, H. 31. 97.
Sohm, R. 168.
Sokrates 17 f. 32. 34. 54. 69. 114. 115. 128. 133. 136. 141. 159. 177. 181.
Spencer 130.
Sphaerus vom Bosporus 165. 177.
Spinoza 73. 105. 110. 111. 184.
Stade 14.
Stein, L. 85. 135.
Steinthal 76 ff.
Stich 29.
Stobaeus 57. 91. 96. 106. 108. 116. 117. 118.
Strabo 20.

Tacitus 147. 163.
Terenz 19.
Tertullian 49. 84. 182.
Thomasius 167.
Trendelenburg 66. 74. 75.

Überweg-Heinze 179. 180.
Ulpian 168.

Varro 82.
Voigt, M. 168.
Vollmann, F. 170.

Wachsmuth, C. 80.
Wallon, H. 169. 170.
Wendland, P. 182.
Whewell 32.
Winckler, H. A. 28. 162. 181. 182.
Windelband, W. 119.
Wolff, Chr. 52.
Wundt, W. 78. 87. 90. 92.

Xenokrates 30. 59.
Xenophon 128. 141. 159.

Zeller, E. 16. 24. 25. 26. 32. 36. 37. 66. 72. 73. 74. 91. 114. 115. 118. 120. 122. 125. 126. 133. 135. 136. 155. 158. 160. 163. 175. 177. 181.
Zeno 14. u. passim.
Ziegler, Th. 95. 133. 163.
Zwingli 183.

Frommanns Klassiker der Philosophie.

Herausgegeben von

Prof. Dr. **Richard Falckenberg** in Erlangen.

Strassburger Post: Auch wir möchten diese Sammlung von Monographien dem deutschen Publikum aufs wärmste empfehlen, ja, wir nehmen keinen Anstand, diese klar geschriebenen Einführungen in das Reich der Denkerfürsten als den Grundstock jeder gediegenen Privatbibliothek zu bezeichnen. Dazu eignen sich die Monographien, nebenbei bemerkt, auch durch ihre vornehme Ausstattung.

I. G. Th. Fechner.

Von Prof. Dr. **K. Lasswitz** in Gotha.

Mit Fechners Bildnis. 2. Aufl. 214 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

I. Leben und Wirken. — II. Das Weltbild. 1. Die Bewegung. 2. Das Bewusstsein.

II. Hobbes

Leben und Lehre.

Von Prof. Dr. **Ferd. Tönnies** in Kiel.

246 S. Brosch. M. 2.— Geb. M. 2.50.

I. Leben des Hobbes. — II. Lehre des Hobbes: Logik. Grund-Begriffe. Die mechanischen Grundsätze. Die Physik. Die Anthropologie. Das Naturrecht.

III. S. Kierkegaard

als Philosoph.

Von Prof. Dr. **H. Höffding** in Kopenhagen.

Mit Kierkegaards Bildnis. 2. Aufl. 167 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

I. Die romantisch-spekulative Religionsphilosophie. — II. K's. ältere Zeitgenossen in Dänemark. — III. K's. Persönlichkeit. — IV. K's. Philosophie.

IV. Rousseau

und seine Philosophie.

Von Prof. Dr. **H. Höffding** in Kopenhagen.

2. Aufl. 158 S. Brosch. M. 1.75. Geb. M. 2.25.

I. Rousseaus Erweckung und sein Problem. II. R. und seine Bekenntnisse. — III. Leben, Charakter und Werke. — IV. Die Philosophie Rousseaus.

V. Herbert Spencer.

Von Dr. **Otto Gaupp** in London.

Mit Spencers Bildnis. 2. verm. Aufl. 186 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50

I. Spencers Leben. II. Spencers Werk. 1. Zur Entstehungsgeschichte der Entwicklungsphilosophie. 2. Die Prinzipienlehre. 3. Biologie und Psychologie. 4. Soziologie und Ethik.

VI. Fr. Nietzsche.

Der Künstler und der Denker.

Von Prof. Dr. **Alois Riehl** in Halle.

Mit Nietzsches Bildnis. 3. verm. Aufl. 176 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

I. Die Schriften und die Persönlichkeit. II. Der Künstler. — III. Der Denker.

VII. J. Kant.

Sein Leben und seine Lehre.

Von Prof. Dr. **Friedr. Paulsen** in Berlin.

Mit Kants Bildnis und Brieffaksimile aus 1792.

3. Aufl. 420 S. Brosch. M. 4.—. Geb. M. 4.75.

VIII. Aristoteles.

Von Prof. Dr. **Herm. Siebeck** in Giessen.

2. Aufl. 151 S. Brosch. M. 1.75. Geb. M. 2.25.

IX. Platon.

Von Prof. Dr. **Wilhelm Windelband** in Strassburg.

Mit Platons Bildnis. 3. Aufl. 198 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

X. Schopenhauer.

Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube.

Von Prof. Dr. **Johannes Volkelt** in Leipzig.

Mit Schopenhauers Bildnis. 408 S. Brosch. M. 4.—.

Geb. Mk. 4.75.

XI. Thomas Carlyle.

Von Prof. Dr. **Paul Hensel** in **Heidelberg**.

Mit Carlyles Bildnis. 2. Aufl. 218 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

XII. Hermann Lotze.

Erster Teil: Leben und Schriften.

Von Prof. Dr. **Richard Falckenberg** in **Erlangen.**

Mit Lotzes Bildnis. 206 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

XIII. W. Wundt.

Seine Philosophie und Psychologie.

Von Prof. Dr. **Edmund König** in **Sondershausen.**

Mit Wundts Bildnis. 2. Aufl. 229 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

XIV. J. Stuart Mill.

Von Dr. **S. Saenger** in **Berlin.**

Mit Mills Bildnis. 212 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

XV. Goethe als Denker.

Von Prof. Dr. **Herm. Siebeck** in **Giessen.**

244 S. Brosch. M. 2.50. Geb. M. 3.—.

XVI. Die Stoa.

Von Prof. Dr. **Paul Barth** in **Leipzig.**

191 S. Brosch. M. 2.— . Geb. M. 2.50.

I. Der geschichtliche Hintergrund der Stoa. — II. Die äussere Geschichte der Stoa. — III. Die Lehre. — IV. Das Verhältnis der Stoa zu anderen Schulen. — V. Das Verhältnis der Stoa zur positiven Wissenschaft. — VI. Die Nachwirkung der Stoa im Christentum und in der neueren Philosophie.

Geschichte der Philosophie im Umriss.

Ein Leitfaden zur Übersicht

von Dr. **Albert Schwegler.**

15. Aufl. durchgesehen und ergänzt von Prof. Dr. R. Koeber.

402 S. Originalausg. gr. Oktav. Brosch. M. 2.25. Geb. M. 3.—.

Das Schweglersche Werk behält in der philosophischen Geschichtslitteratur bleibenden Wert durch die lichtvolle Behandlung und leichte Bewältigung des spröden Stoffs bei gemeinfasslicher Darstellung, die sich mit wissenschaftlicher Gründlichkeit paart.

Mythologie und Metaphysik.

Grundlinien einer Geschichte der Weltanschauungen

von Prof. Dr. **Wilhelm Bender** in Bonn.

I. Bd.: **Die Entstehung der Weltanschauungen im griechischen Altertum.**

296 S. Brosch. M. 4.—.

Geschichte der Philosophie im Islam.

Von **T. J. de Boer.**

191 S. Brosch. M. 4.—. Geb. M. 5.—.

John Locke,

ein Bild aus den geistigen Kämpfen Englands im 17. Jahrhundert.

Von Dr. **Ed. Fechtner**, Bibliothekar d. techn. Hochschule Wien.

310 S. Brosch. M. 5.—.

Der Wille zum Glauben

und andere popularphilosophische Essays.

Von Prof. **William James.** Übersetzt von Dr. **Th. Lorenz.**

216 S. Brosch. M. 3.—.

1. Der Wille zum Glauben. 2. Ist das Leben wert, gelebt zu werden. 3. Das Rationalitätsgefühl. 4. Das Dilemma des Determinismus. 5. Der Moralphilosoph und das sittliche Leben.

Der Kampf zweier Weltanschauungen.

Eine Kritik der alten und neuesten Philosophie mit Einschluss der christlichen Offenbarung.

Von Prof. Dr. **G. Spicker** in Münster.

310 S. Brosch. M. 5.—.

Versuch eines neuen Gottesbegriffs.

Von Prof. Dr. **G. Spicker** in Münster.

384 S. Brosch. M. 6.—.

Glückseligkeit und Persönlichkeit

in der kritischen Ethik.

Von Dr. phil. **Bruno Bauch.**

101 S. Brosch. **M.** 1.80.

I. Die notwendige Geltung des Sittengesetzes nach der kritischen Ethik. II. Das Verhältnis der Glückseligkeit zur Sittlichkeit. III. Die Stellung der Persönlichkeit in der kritischen Ethik.

Ein deutscher Buddhist.

Biographische Skizze von **Dr. Arthur Pfungst.**

Mit Schultzes Bildnis. 2. verm. Aufl. 52 S. 8°. Brosch. M. —.75.

Der Anti-Pietist. 67 S. Brosch. M. 1.—.

Die Grundfrage der Religion.

Versuch einer auf den realen Wissenschaften ruhenden Gotteslehre

von Prof. **Dr. Julius Baumann** in Göttingen.

72 S. Brosch. M. 1.20.

Wie Christus urteilen und handeln würde,

wenn er heutzutage unter uns lebte.

Von Prof. **Dr. Julius Baumann** in Göttingen.

88 S. Brosch. **M.** 1.40.

Kierkegaard, S., Leben und Walten der Liebe.
Uebersetzt von **A. Dorner.**
534 S. Brosch. M. 5.—. Gebd. M. 6.—.

Kierkegaard, S., Angriff auf die Christenheit.
Uebersetzt von **A. Dorner** und **Chr. Schrempf.**
656 S. In 2 Teile brosch. M. 8.50. Geb. M. 10.—.

Daraus Sonderdruck:

Richtet selbst.
Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen.
Zweite Reihe. 112 S. M. 1.50.

Die Wahrheit.

Halbmonatschrift zur Vertiefung in die Fragen und Aufgaben des Menschenlebens.
Herausgeber: **Chr. Schrempf.**

Bd. I—IV brosch. à M. 3.20, gebd. à M. 3.75., V—VIII brosch. à M. 3.60, gebd. à M. 4.15. Bei gleichzeitiger Abnahme von mindestens 4 Bänden jeder Band nur M. 2.— brosch., M. 2.50 gebd.

Die Zeitschrift, die seit Oktober 1897 nicht mehr erscheint, enthält eine Anzahl Aufsätze von bleibendem Werte aus der Feder der Professoren Fr. Paulsen, Max Weber, H. Herkner, Theobald Ziegler, Alois Riehl, von Pfarrer Fr. Naumann, Karl Jentsch, Chr. Schrempf und anderen hervorragenden Mitarbeitern.

Schriften von **Christoph Schrempf:**

Drei Religiöse Reden. 76 S. Brosch. M. 1.20.

Natürliches Christentum.
Vier neue religiöse Reden. 112 S. Brosch. M. 1.50.

Ueber die Verkündigung des Evangeliums an d. neue Zeit.
40 S. Brosch. M. —.60.

Zur Pfarrersfrage. 52 S. Brosch. M. —.80.

An die Studenten der Theologie zu Tübingen.
Noch ein Wort zur Pfarrersfrage.
30 S. Brosch. M. —.50.

Eine Nottaufe. 56 S. Brosch. M. —.75.

Toleranz.
Rede geh. in der Berl. Gesellschaft für Eth. Kultur.
32 S. Brosch. M. —.50.

Zur Theorie des Geisteskampfes.
56 S. Brosch. M. —.80.

Obige 8 Schriften Chr. Schrempfs kosten anstatt M. 6.65, wenn gleichzeitig bezogen, nur M. 3.—.

Menschenloos.
Hiob * Ödipus * Jesus * Homo sum . .
152 S. Brosch. M. 1.80. Geb. M. 2.60.

Martin Luther
aus dem Christlichen ins Menschliche übersetzt.
188 S. Brosch. M. 2.50. Geb. M. 3.50.

Das moderne Drama der Franzosen
in seinen Hauptvertretern.
Mit zahlreichen Textproben aus hervorragenden Werken von Augier, Dumas, Sardou und Pailleron.
Von Prof. Dr. **Joseph Sarrazin.**
2. Aufl. 325 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 3.—.

Politiker und Nationalökonomen.

Eine Sammlung biographischer System- und Charakterschilderungen
herausgegeben von
G. Schmoller und O. Hintze
Professoren an der Universität Berlin.

I. Machiavelli
von
Richard Fester
Professor an der Universität Erlangen.
214 S. Brosch. M. 2.50; Geb. M. 3.—.

Gut und Geld.

Volkswirtschaftliche Studien eines Praktikers.

Von **Gustav Müller.** (New-York).

292 S. Brosch. M. 2.40. Eleg. geb. M. 3.20.

I. Der Reichtum. II. Das Kapital. III. Der produktive und der unproduktive Verbrauch. IV. Der Lohn. V. Der Gewinn. VI. Die Rente. VII. Der Wert. VIII. Das Geld. IX. Die Produktivität der Nationen. X. Der Welthandel. XI. Freihandel und Zollschutz. XII. Die Krisis. XIII. Die Grenzen des Reichtums.

P. J. Proudhon.

Leben und Werke.

Von Dr. **Arthur Mülberger.**

248 S. Brosch. M. 2.80. Eleg. geb. M. 3.60.

I. Der Kritiker. 1809—1848. II. Der Kämpfer. 1848—1852. III. Der Denker 1852—1865.

Rodbertus.

Von **Karl Jentsch.**

259 S. Preis brosch. M. 3.—. Eleg. gebd. M. 3.80.

I. Lebensgeschichte. II. Die Lehre. 1. Antike Staatswirtschaft. 2. Die Volkswirtschaft der Gegenwart. 3. Die Staatswirtschaft der Zukunft. III. Die Bedeutung des Mannes.

Sozialpädagogik.

Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft.

Von Prof. Dr. **P. Natorp** in Marburg.

360 S. Brosch. M. 6.—.

I. Fundamentalphilosophische Voraussetzungen. II. Grundlinien individualer und sozialer Ethik. III. Organisation und Methode der Willenserziehung.

Herbart, Pestalozzi

und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre.

Von Prof. Dr. **P. Natorp** in Marburg.

157 S. Brosch. M. 1.80.

I. Herbarts allgemeine Bedeutung. II. Herbarts Ethik. III. Herbarts Psychologie. Einteilung seiner Pädagogik. „Regierung". IV. „Unterricht" und „Zucht"; „Erziehender Unterricht". V. Das Zeitalter Pestalozzis. VI. Allgemeine Grundlagen der Erziehungslehre Pestalozzis. VII. Pestalozzis Grundansicht über die soziale Bedingtheit der Erziehung. Die „Abendstunde". VIII. Ethik und Sozialphilosophie nach den „Nachforschungen". Religion.

Handbuch der natürlich-menschlichen

Sittenlehre

für Eltern und Erzieher.

Von Direktor Dr. **A. Döring.**

431 S. Brosch. M. 4.—. Eleg. geb. M. 5.—.

I. Der Stoff des ethischen Unterrichts. 1. Der Inhalt der sittlichen Forderung. 2. Das Zustandekommen des Sittlichen. II. Die dem ethischen Unterrichte vorangehende sittliche Erziehung.

Schiller in seinen Dramen.

Von **Carl Weitbrecht**, Prof. a. d. techn. Hochschule Stuttgart.

314 S. Brosch. M. 3.60. Eleg. geb. M. 4.50.

Ein bedeutendes und schönes Buch zugleich, getragen von jenem sittlichen Pathos, das allein Schillers Person und Lebenswerk gerecht zu werden vermag und dabei in seiner Darstellungsweise darauf angelegt, dem Leser einen wirklichen ästhetischen Genuss zu bereiten. (Dtsche. Litteraturztg.)

Diesseits von Weimar.

Auch ein Buch über Goethe.

Von **Carl Weitbrecht**, Prof. a. d. techn. Hochschule Stuttgart.

320 S. Brosch. M. 3.60. Eleg. geb. M. 4.50.

Ein köstliches Buch, das man von Anfang bis Ende mit immer gleichbleibendem Vergnügen liest. Der Titel will sagen, dass es sich hier um den jungen Goethe handelt vor seiner Uebersiedelung nach Weimar. (Pädagog. Jahresbericht.)

Das Frommannsche Haus und seine Freunde.

Von **F. J. Frommann.**

3. Ausgabe. 191 S. Brosch. M. 3.—.

Goethes Charakter.

Eine Seelenschilderung

von **Robert Saitschick.**

150 S. Brosch. M. 1.80. Eleg. geb. M. 2.50.

I. Lebenskämpfe. II. Eigenart. III. Welt und Seele.

Wir zählen Saitschicks Schrift zu den wertvollsten Essays, die über Goethe geschrieben wurden. (Beil. z. Allg. Ztg.)

Meine Erinnerungen an Richard Wagner.

Von **Ludwig Schemann.**

88 S. 8°. Brosch. M. 1.50.

Versuch über die Ungleichheit der Menschenracen.

Vom **Grafen Gobineau.**

Deutsche Ausgabe von **Ludwig Schemann.**

I. Bd. 2. Aufl. 326 S. Brosch. M. 3.50. Geb. M. 4.50; **II. Bd.** 2. Aufl. 388 S. Brosch. M. 4.20. Geb. M. 5.20; **III. Bd.** 440 S. Brosch. M. 4.80. Geb. M. 5.80; **IV. Bd.** 424 S. Brosch. M. 4.50. Geb. M. 5.50.

Gobineau hat stolz und gross es ausgesprochen, er habe zuerst die wirkliche noch unerkannte Basis der Geschichte aufgedeckt. Schwerlich möchte er sich mit seinem Glauben überhoben haben! . . . Der „Nationalitäten"-, d. h. eben der Racen-Gedanke durchzieht das moderne Völkerleben heute mehr denn je, und keiner kann sich mehr der Empfindung erwehren, dass alle modernen Nationen vor eine Entscheidung, eine Prüfung gestellt sind, was sie als Nationen — d. h. eben nach ihrer Racen-Anlage, ihren Mischungsbestandteilen, dem Ergebnisse ihrer Racenmischungen — wert seien, inwieweit sie dunkel geahnten, vielleicht mit Vernichtung drohenden Stürmen der Zukunft gewachsen sein werden.

Date Due

Library Bureau Cat. no. 1137

B
528
B284s
AUTHOR
28991
Barth, P.
TITLE
Die Stoa.

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED
10-15-54	Lettering	✓
11/12/55	Huffmon	
4-22	Burdsall	
	CATALOG DEPT.	
APR 30 '63	LETTERING	